

**СИНЕЗИЙ КИРЕНСКИЙ,
МИТРОПОЛИТ ПТОЛЕМАИДЫ
И ПЕНТАПОЛЯ**

Полное собрание творений

Том I

УДК 091

ББК 87

С 38

Перевод с древнегреческого, статья, комментарии Т. Г. Сидаша

Редактор С. Д. Сапожникова

Оформление серии А. А. Зражевской

С 38 Синезий Киренский. Трактаты и гимны. — Санкт-Петербург:
«Свое издательство», 2012. — 568 с., илл.

ISBN: 9-785-4386-5132-1

Синезий Киренский (370–412 н. э.) — философ-неоплатоник, астроном, механик, поэт, дипломат, солдат, митрополит Пентаполя — одна из ярчайших фигур рубежа IV–V вв. Он был учеником и одним из ближайших друзей Гипатии Александрийской, принадлежал к кружку Троила и Аврелиана в Константинополе, был прямым участником антиготского восстания 11–12 июля 400 г., изменившего судьбу Восточной Империи, дважды успешно организовывал оборону эллинской Ливии от варваров, был духовным чадом св. Феофила Александрийского и соратником св. Иоанна Златоуста в столичной политике; блестящий литератор, вдохновенный поэт, глубокий философ; в возрасте около сорока лет он становится епископом Птолемаиды — главного города тогдашней Ливии — явив себя столь же безупречным иерархом, сколь и человеком.

В настоящий том вошли все сохранившиеся трактаты и гимны мыслителя. Книга содержит в себе материалы, ценные для философов, историков, богословов и всех интересующихся античной литературой и культурой.

© Т. Г. Сидаш, перевод, статья, комментарии, 2012

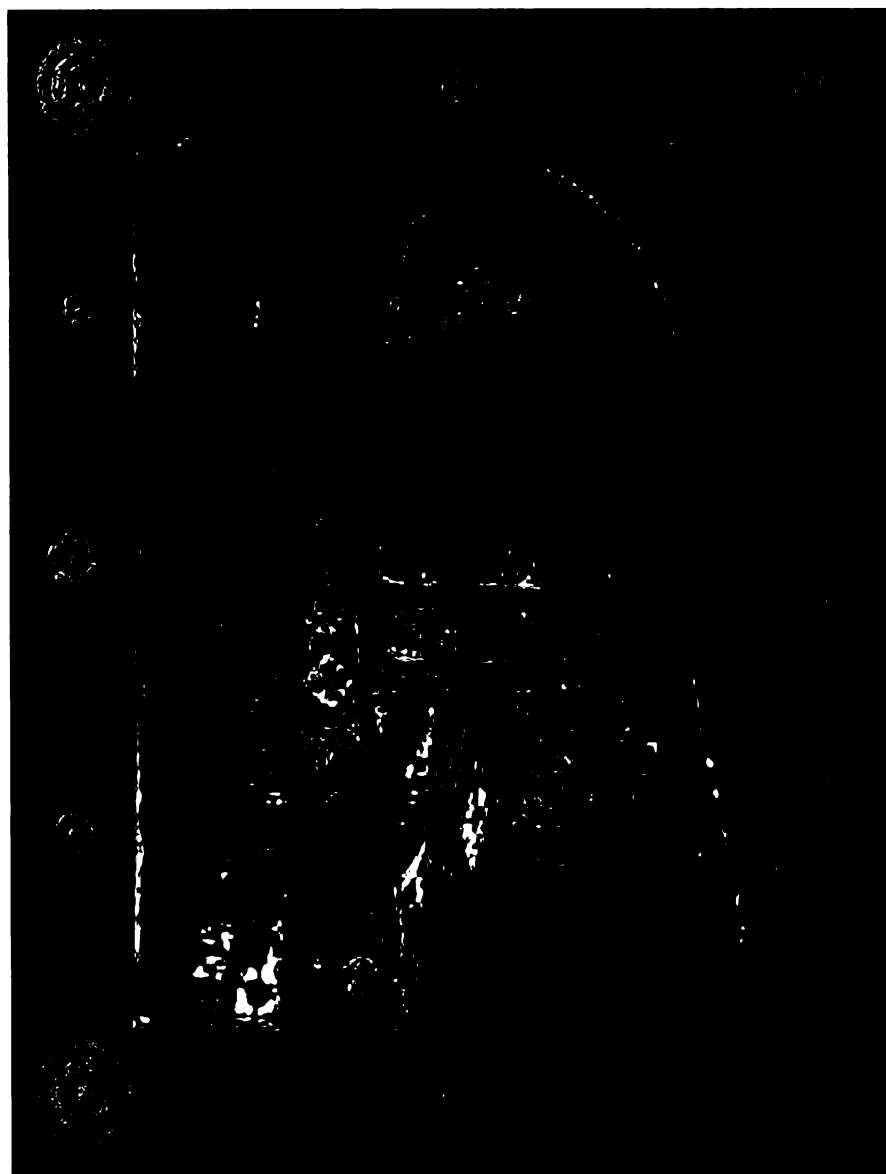
© А. А. Зражевская, оформление, 2012

© Ф. А. Пирвиц, образ на вклейке, 2012

© С. Д. Сапожникова, редактura, 2012

ISBN: 9-785-4386-5132-1

© «Свое издательство», 2012



От переводчика и составителя

Настоящий том охватывает собой все сохранившиеся трактаты и гимны Синезия. Перевод выполнен по изданию: *Synésios de Cyrène. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade*. Paris: Les Belles lettres, 1978–2000. С учетом: *Synesius, of Cyrene, Bishop of Ptolemais. The essays and hymns of Synesius of Cyrene, including the Address to the Emperor Arcadius and the political speeches. Translated into English with introd. and notes by Augustine FitzGerald*. London: Oxford University Press, 1930; и *Synesius, of Cyrene, Bishop of Ptolemais. The letters of Synesius of Cyrene*. Oxford: Oxford University Press; London: Humphrey Milford, 1926.

В качестве приложений мы публикуем трактат Плутарха Херонейского, свидетельствующий о до-иудейских и до-христианских корнях и формах полемики эллинофилов и варварофилов в рамках самого эллинства; а также главы из трактата К. Г. Юнга, дающие представление о современном, эмпирическом рассмотрении круга философских вопросов, обсуждаемых Синезием в трактате «О сновидениях». В связи с богословско-философской проблематикой тома мы нашли нужным опубликовать гимны Синезия в прозаическом переводе, отложив публикацию метрических версий до второго тома, в который войдут все письма мыслителя.

Речь «О царстве» мы публикуем в старом (1953), но никоим образом не утратившем ценности переводе М. В. Левченко. Перевод К. Г. Юнга был любезно предоставлен для нашего издания Т. Т. Запечным. Все остальные тексты Синезия были переведены с древнегреческого мной при участии Т. И. Смолянской, помогшей мне уяснить французское их прочтение. Невозможно не упомянуть и Г. Юрганова, без поддержки которого книга не увидела бы свет. Пользуюсь случаем сердечно поблагодарить этих людей.

ПОХВАЛА ЛЫСИНЕ



1. 1. <63> Дион Златоуст¹ создал похвалу волосам столь блестящую, что после нее стало стыдно быть лысым. Его речь действует вместе с природой, ибо все по природе желают быть красивыми, чему волосы, естественные для нас от молодых ногтей, немало способствуют. 2. Я — когда со мной стало происходить ужасное, т. е. когда стали выпадать мои волосы — я был поражен в самое сердце до последней глубины. Когда же беда стала усиливаться — и волосы, выпадавшие прежде один за другим, стали выпадать сначала по два, а потом и целыми прядями, когда битва разгорелась в полную силу и моя голова подверглась очевидному опустошению, — тогда (да, именно тогда!) я подумал, что претерпеваю худшее, чем афиняне после приказа Архидамa об

¹ Речь идет о Дионе Хризостоме — блестящем ораторе I в. н. э.

опустошении земель ахарнян², ибо вскорости я стал выглядеть не лучше негодных, мерзких эвбейцев, которых в сражении под Троей поэт изобразил имеющими длинные патлы сзади³. 3. Каких только богов, каких только демонов я в этом не обвинял! Ни один из них не избежал обвинения! Я убедил себя даже написать похвалу Эпикуру⁴, не потому, чтобы разделял его [безбожные] взгляды, но с тем, чтобы получить возможность уку-сить [Небо] в ответ! О Провиденье! — восклицал я, — разве не поступают с каждым по достоинству? Так какое же я совершил преступление, что стал еще более неприятен женскому взгляду? Оставим соседок — в том, что касается Афродиты, я человек наисправедливейший и могу поспорить в целомудрии с Беллерионом⁵, — но и мать, говорят, и сестры обращают внимание на красоту своих родственников! О, разве это не очевидно на примере Парисатиды, отвергшей царственного Артаксеркса ради прекрасного Кира⁶?!

2. 1. Так вот стонал я, даже не помышляя уменьшить свои невзгоды. <64> Шло время, и я все более привыкал к ним, наконец вмешался и разум, противопостав страданию, и оно потихоньку стало ослабевать: так вот, благодаря времени и рассудку, сбросил я с себя этот груз и воспрял. 2. И вот теперь [когда я только-только пришел в себя] этот же самый Дион изливает на меня целый поток возражений и набрасывается на меня вместе со своим адвокатом [— природой]. Но не зря же говорится: «Против двоих даже Гераклу не выстоять»⁷! Ведь не выдержал же [герой]

² Ср.: Фукидид, 2, 19–22.

³ Ахейцы носили длинные волосы, а эвбейцы стриглись коротко, оставляя лишь сзади пряди длинных волос. См.: Гомер. *Илиада*, 2, 542: «...сих абантов, на тыле власы лишь растивших» (здесь и далее цитаты из «Илиады» даны в пер. Н. Гнедича).

⁴ По словам Эпикура, боги не вмешиваются в дела людей.

⁵ О Беллерионте см.: Гомер. *Илиада*, 7, 155–205. Его целомудрие едва не стоило ему жизни.

⁶ См.: Ксенофонт. *Анабазис*, I. 1. 4.

⁷ См.: Платон. *Федон*, 89с.

нападения засады двоих Молионидов⁸. Также и в битве с Гидрой: сражение длилось, пока они бились один на один, но когда на помощь Гидре пришел Рак, Геракл мог бы пасть духом, если бы и сам не обрел соратником Иолая⁹. 3. Что до меня, то мне кажется, Дион обрекает меня претерпеть то же самое, и это при том, что у меня нет такого же, как Иолай, племянника. И несмотря на это, забывая о себе и своих рассуждениях, сочиняю я грустные песни (ἐλεγεῖα), а не погребальные плачи (θρήνον) по моим волосам¹⁰. — Но раз уж ты, Синезий, самый мужественный из лысых, раз уж кажешься ты человеком благородным, не придающим значения своему несчастью, но, напротив, высказывающим вперед, когда дают овощную кашу и осматривают лбы, словно бы лысина была, как некое благо, предметом твоей гордости, то снеси речь Диона, соблюдая свое сердце, как корабль в гавани, уподобься Одиссею, снесшему бесстыдство рабынь и сохранившему невозмутимость¹¹. 4. Постарайся и ты так же ничего не претерпевать. Или ты считаешь, что это тебе не по силам? Что скажешь, Синезий? О да, ты на это способен! А потому слушай. Тебе не нужно разворачивать книжный свиток, я сам тебе всё скажу. Эта речь не длинна, но изящна, и ее красота отпечатлевается в памяти, так что ты не забудешь ее, даже если захочешь¹².

3. 1. «Встав с рассветом и, как обычно, помолившись богам, я занялся волосами, ибо тело мое недомогало, и я давно отказал им в уходе. Да, они были всклочены и спутаны, как овечья шерсть, что свисает вокруг ног. Поскольку же мои волосы тоньше, то спутались они еще хуже: шевелюра моя выглядела уныло и дико, распутать ее было почти невозможно, а при попытках расчесать ее силой

⁸ Молиониды — персонажи древнегреческой мифологии, сыновья Посейдона — Еврит и Ктеат. Воевали против Геракла на стороне Авгия.

⁹ См.: Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, 2, 5, 2.

¹⁰ Далее Синезий сам обращается к себе.

¹¹ См.: Гомер. *Одиссея*, 20. 1–24.

¹² После этого обращения к себе, автор, по-видимому, пересказывает близко к тексту Диона.

большая часть волос оставалась на гребне. 2. И тогда мне пришло в голову, что людей, любящих волосы, следует хвалить, ибо они — существа добротолубы (φιλόκαλοι ὄντες)¹³. Отложив всякую беззаботность, они преданы заботам о волосах, <65> они носят в прическах тростниковые гребни и каждую свободную минуту расчесываются! Самое же тяжелое в их подвиге состоит в том, что даже когда они спят на земле, они охраняют свои волосы от прикосновения к ней — для этого они подкладывают под голову дощечку, помышляя более о чистоте волос, нежели о сладости сна. И действительно, волосы делают их красивее и ужаснее, сон же, хоть он и сладостен, ослабляет и лишает бдительности. 3. И лакедемоняне, мне кажется, не пренебрегали этим, но придя на поле боя, сев, украсили свои волосы — и это в канун великой и страшной битвы¹⁴, когда они одни из эллинов, несмотря на то что их было всего лишь триста, готовились встретить Царя! 4. Мне кажется, и Гомер находил этот предмет достойным всяческого внимания, ибо редко восхваляет он красоту глаз и отнюдь не ее считает решающей в красоте мужчины. Он не восхваляет красоту глаз никого, кроме Агамемнона, да и в этом случае превозносит ее наряду с красотой всего тела¹⁵. И быстрооки¹⁶ называет он его наряду с другими эллинами. 5. Но у всех тех мужей, которых он действительно восхваляет, он воспекает в первую очередь волосы. Прежде всего он хвалит Ахилла, говоря:

...Афина,

Став за хребтом, ухватила за русые кудри Пелида¹⁷.

¹³ Ср.: Афиней, XII. 512с, 525е, 526а (об обычаях разных народов, связанных с уходом за волосами); Аристофан. *Всадники*, 578–580. Если верить Плутарху (*Ликург*, 22), то даже Ликург во время войны разрешал эфебам ухаживать за волосами.

¹⁴ Имеется в виду сражение при Фермопилах. См.: Геродот. *История*, 7, 208–209.

¹⁵ «Зевсу, метателю грома, головой и очами подобный, Станом — Арю великому, персями — Энносигею» (Гомер. *Илиада*, 2. 477–479).

¹⁶ Гомер. *Илиада*, 1. 389.

¹⁷ Там же, 1. 197.

Затем Менелая, которого он называет — по его волосам — ксанфом (блондином)¹⁸; он упоминает и роскошную гриву Гектора¹⁹:

...По земле, растрепавшись,
Черные кудри крутятся....

И по смерти красивейшего из троянцев — Эвфорба — не иное что оплакивает, но волосы²⁰:

Кровью власы оросились, прекрасные, словно у граций,
Кудри, держимые пышно золотой и серебряной связью.

И об Одиссее, когда он желает сказать, что Афина сделала Одиссея красивее, он говорит:

Иссиня-черной стала его грива²¹.

И опять о нем же: «Афина украсила его голову прядями волос, подобных цвету гиацинта»²². 6. По-видимому, Гомер считает, что красота волос пристала более мужчине, чем женщине. Во всяком случае, когда он описывает красоту женщин, он не столь часто упоминает о волосах. Да! Это очевидно! Как он славит богинь? Афродита у него золотая, Гера — волоокая, Фетида — сереброногая²³. Но как только речь доходит до Зевса, то величайшей похвалы удостоивается его шевелюра:

Быстро власы благовонные вверх поднялись у Кронида²⁴».

¹⁸ Гомер. *Одиссея*, 3. 284 (но в русском переводе это слово отсутствует).

¹⁹ Гомер. *Илиада*, 22. 401–402.

²⁰ Там же, 17. 51–52.

²¹ Гомер. *Одиссея*, 16. 176. В переводе В. А. Жуковского: «Черной густой бороною покрылся его подбородок».

²² Гомер. *Одиссея*, 14. 230–231.

²³ См., соответственно: Гомер. *Илиада*, 3. 64; 1. 551 и 538.

²⁴ *Илиада*, 1. 529.

4. 1. Вот что, Синезий, говорит тебе Дион. Однако поскольку я неплохой предсказатель, то я знал, что увижу, как Фрасимах покраснеет²⁵; <66> что же до меня, то я уже не испытывал ничего близкого [Фрасимаху]. Сначала я было совершенно пленился речью Диона, но теперь мне показалось, что хотя Дион и говорит искусно, но сказать ему нечего, да и говорит он, скорее всего, от скуки или же от избытка сил. Ибо он был бы куда более достоин восхищения, если бы выбрал для похвалы противоположный предмет, а именно состояние моей головы. Что стал бы делать, попав в трудное положение, человек сильный²⁶, разве не взялся бы он за предмет, достойный его силы? 2. Дион же, владея искусством речи и имея к тому же превосходную шевелюру, поставил на службу ей и свое искусство! О, как коварно вошел он в свою книгу [кажущуюся бесстрастной и отвлеченной]! Именно он, и никто другой, любит в его сочинении волосы, он украшает их тростником, и этим же тростником он записывает свою речь!²⁷ 3. А вот я — лыс, но способен произнести речь; мое дело правое, не то что у Диона; пускай я уступаю ему [в искусстве и опыте], почему бы мне не подготовиться к борьбе, почему бы не испытать в ней себя и мой тезис — может быть, мне хватит сил обрушить презрение общества на волосатых?!

В моей речи не будет введения сильного и пронзительного, каким снабжают риторы свои речи для состязаний, введения — подобного рострам боевых триер. Не будет у моей песни и запевки медленной и звучной, какая есть у Диона, как если бы он пел богу под аккомпанемент кифары. 4. [Вы только послушайте его:] «Встав с рассветом и помолившись как обычно богам, я начал

²⁵ Фрасимах — персонаж из платоновского *Государства* — бесстыдный, самодовольный софист, прототип новоевропейских имморалистов в духе Макиавелли и Ницше. У Платона, будучи наголову разбит Сократом в споре о выгоде и справедливости, он потеет и краснеет от смущения и натуги, что казалось совершенно невероятным в начале спора (*Государство*, 350d).

²⁶ В оригинале игра слов: ἐν ἰσχύϊ — εὐχόρως.

²⁷ Игра слов приводит к тому, что речь Диона написана гребнем.

заниматься своей шевелюрой. Ибо, ощущая телесную слабость, слишком долго не уделял ей внимания». И затем, повествуя о несчастиях своих волос, он незаметно располагает нас к ним, а также и к своей заботе о них. Вот как с нами обходятся мастера слова: то они привораживают нас, то отталкивают и поражают. 5. Что до меня, то я не хуже другого умею вникнуть в ход дела, однако не занимаюсь риторикой, но посвятил свою жизнь двум искусствам: возделыванию земли и взращиванию собак для травли наиболее яростного зверья. Руки мои натружены мотыгой и рогатиной, а не пером, если это только не оперение стрелы, так что нет ничего удивительного в том, что они огрубели от этих трудов. Я, конечно же, не буду ни стыдиться отеческих обычаев жизни на земле, ни блистать лишенными острых углов сентенциями и предисловиями. 6. Нет, я думаю, <67> сельскому жителю пристало сражаться открыто, излагать свои мысли на людях, прямо и без прикрас. Итак, я буду вести процесс, опираясь только на факты, только бы не сорвался голос при переходе от речи рассудительной к страстной, от дорического, как говорится, тона к фригийскому²⁸. Поистине я должен набраться духу, чтобы совершить задуманное, но предчувствую: вспыхнув вдохновением, справится с этим мое сердце.

5. 1. Итак, я утверждаю, что лысый должен стыдиться менее, чем кто-либо другой. Чего ему, в самом деле, стыдиться, если он головой лыс, разумом же космат, как говорит поэт об Эакиде? Эакид ведь, будучи мужественен, небрёг о своих волосах и даже принес их в дар покойнику²⁹: ибо волосы — мертвечина, неживое, привешенное к живому. 2. Потому у неразумных животных волосы растут по всему телу, человек же, причастный более просветленной жизни, по большей части свободен от этого сопринродного у него с животными бремени. Но чтобы не забыл человек о своей общности со смертными существами и не стал бы хвалиться этой [свободой], растут на нем кое-где волосы.

²⁸ Ср.: Платон. *Лахет*, 188d.

²⁹ Ахиллес остриг свои кудри над могилой Патрокла. См.: Гомер. *Илиада*, 23. 141–153.

Из чего как раз и следует, что тот, кто не имеет волос, относится к обычным людям так же, как они к дикому зверью. 3. В самом деле, все ведь согласны, что человек — самое рассудительное существо на земле, и он же вместе с тем и наиболее лыс, в то время как баран, [справедливо] считающийся тупейшим из скотов, повсюду оброс густейшей шерстью. Да, вполне вероятно, эти вещи теснейшим образом взаимосвязаны, и дело обстоит так, что волосы воюют с рассудком, поскольку ни у одного существа того и другого нет вместе и разом. Если же в ходе рассмотрения нам следует обратить внимание и на охотников — а я люблю и самих этих людей и их искусство, — то мудрейшие из охотничьих собак не имеют шерсти на ушах и брюхе³⁰, косматые же — глупы и наглы, и лучше всего их на охоту не брать. 4. Если же и мудрый Платон называет в колеснице души негодным того коня, у которого «космы вокруг ушей»³¹, то — что красивого и хорошего находит он в волосах? Пóлноте! Даже если сам Платон об этом и не говорит, то по необходимости глухим будет тот, кто вырастит волосы там, где случается слышание, или там, где видение. Последнее было бы и вовсе чудовищно. Ведь уже бывало, что на веках вырастал двойной ряд ресниц, но уж наихудшим из зол было бы наличие волос на самом глазе, ведь даже в случае непосредственного соседства волос и глаза применяются в высшей степени жестокие средства, чтобы избежать потери глаза. Так происходит потому, что природа не терпит сопребывания достойнейшего с бесчестнейшим!³² 5. <68> Наидостойнейшее же в живом существе — органы чувств и те части, которые наиболее живы, ибо это те места, которым душа уделила свои собственные

³⁰ Ср.: Ксенофонт. *Охота*, 4. 1.

³¹ См.: *Федр*, 253е.

³² Поскольку подобное стремится к подобному. Ср., напр.: Платон. *Лисид*, 214b: «Так, значит, тебе попадались и сочинения мудрейших мужей, в которых говорится то же самое — что подобное неизбежно будет дружественным подобному? Я имею в виду тех, кто рассуждает и пишет о вселенной» (пер. С. Я. Шейпман–Топштейн); *Горгий*, 510b; *Государство*, 425с.

[нетелесные] силы. Всех божественнее глаз³³, однако он же и всех лысее! Но как наиболее достойные части человека оказываются и наиболее лысыми, так и среди людей наилучшие — наилыснейшими. 6. Выше мы показали это относительно всего человеческого рода в целом — настолько же удаленного от диких зверей, насколько и от волос. Если же человек — самое священное из живых существ³⁴, и при этом некоторым из людей уготовано к тому же лишиться волос, то, по-видимому, именно лысый — божественнейший из людей.

6. 1. Стоит лишь взглянуть на картины, собранные в Мусее³⁵, на Диогена, говорю, на Сократа, на кого угодно из мудрецов эпохи (αἰὼνος), как ты сразу же думаешь: уж не клуб ли лысых я рассматриваю? И пусть не путают меня ни Аполлоний³⁶, ни иной какой чародей, сведущий в волшебстве: такие люди, даже будучи лысыми, могли лишь казаться волосатыми обманутым толпам. Возможно, чародейство вообще не есть мудрость, и тот, кто творит чудеса, не знанием обладает, но властью. Законодатели же наши полагали мудрость вещью наидостойнейшей, для чародеев же держали палачей. Так что даже если Аполлоний и был волосат, для нас это ничего не значит; несмотря на всё это, мне мил Аполлоний, и я хотел бы его сопричислить к лысым. 2. Можно даже рискнуть обратить вышесказанное, перейти от утверждения: «Если некто мудр, то и лыс», — к утверждению: «Если некто не лыс, то и не мудр». Но не иначе дело обстоит и у богов. Посмотрим на таинства Диониса: члены фиаса³⁷ покрыты власами: одни

³³ Ср.: Платон. *Федр*, 250d; *Тимей*, 47a–c.

³⁴ Платон. *Законы*, 766a.

³⁵ Речь идет об Александрийском храме Муз — одном из главных научных и культурных центров античного мира, именем которого и называются все наши «музеи».

³⁶ Имеется в виду известный неопифагореец и чудотворец I в. н. э. Аполлоний Тианский, мало того обладавший роскошной шевелюрой, но еще и по пифагорейскому обычаю не стригший ее.

³⁷ В данном случае: культового братства.

своими, другие накладными — ничто не вакхично так, как небрида³⁸, другие же заимствуют шевелюру сосен³⁹. Все эти люди взмахивают руками, они переполнены жизненной силой в беспорядочной пляске, словно пьяные: каким бы ни было в таинствах опьянение, выглядят они согрешившими необузданностью природы⁴⁰. 3. Силена же, которого даже во время вакхических действий представляют педагогом⁴¹ Диониса, наделяют кафедрой⁴² и кнутом⁴³. Я думаю, это и в самом деле необходимо: один плешивый⁴⁴ обладает умом и воздержностью среди множества смятенных [и волосатых]. Немаловажным представляется также и то, что Дий отмечает Диониса более других богов, что он рядом со своим чадом, уча его уму-разуму. <69> Потому необходимо, чтобы Дионис пил неразбавленное вино, приходил временами в исступление под влиянием природных желаний и присоединялся в безумии к танцам вакханок; необходимо и чтобы Силен умерял его сумасшествие, опасаясь, как бы не отдался он своим низменным влечениям, огорчив своего отца [Зевса] непослушанием. 4. Выше мы надлежащим образом доказали, что там, где есть разум, нет волос, а там, где есть волосы, нет разума. Поэтому-то Сократ, сын

³⁸ Шкура оленя, один из неотъемлемых атрибутов Дионисова культа.

³⁹ Имеются в виду венки из сосны, которыми увенчивались вакханты (нетрудно увидеть здесь типологическое сходство с терновым венцом); «шевелюра» — *κόμας* — слово, обозначающее одновременно листву/зелень и шевелюру/прическу, что-то вроде нашего «поросль», но у нас это слово применяется только к пробивающимся усам и бороде.

⁴⁰ Ср.: Еврипид. *Вакханки*, 1043–1152.

⁴¹ Здесь: дядькой, воспитателем.

⁴² Античная кафедра, в отличие от нашей, — это не разновидность бюро, но удобное сиденье, кресло.

⁴³ Нетрудно увидеть, что Силен обладает теми же атрибутами, что и христианский епископ, ибо посох и кнут тождественны по функциям.

⁴⁴ Силен всегда изображался плешивым. Ср.: Еврипид. *Киклоп*, 227.

Софрониска — обычно скромный и менее, чем кто-либо другой, склонный выслушивать чужие похвалы — не отказал, однако же, себе в удовольствии похвастаться своим сходством с Силеном⁴⁵. [А мы знаем, что] единственное, чего хотел Сократ, это устроить свою голову так, чтобы она была вместилищем ума. Вышло, однако, так, что среди многих непонятых невеждами сократовских сентенций оказалось и это чрезмерное восхваление своего сходства с Силеном. [Не принимающие во внимание значение лысины для ума неучи игнорируют этот случай, не будучи в состоянии связать его с тем, что известно нам о Сократе!] 5. Но если шевелюра цветет полным цветом в детстве, когда разума еще нет, но не сопутствует зрелым летам, вселяющим в живые существа ум и рассудительность, если она оставляет старость, то что тут можно сделать, если не осудить алогическую природу волос? Если же кто-то растит волосы, будучи уже стариком, то он и в старости действует неразумно⁴⁶ — что делать, не всем людям удастся стать совершенными. 6. По-видимому, дело обстоит так, что ум и волосы несовместимы, но взаимоисключают друг друга, как свет и тьма. Пытающийся исследовать этот вопрос сталкивается с величайшими трудностями. Итак, мы постараемся, приняв во внимание всё необходимое, благоговейно обратиться к сокрытому.

7. 1. Первые сущие — просты, пестра же нисходящая природа. Материя — последнее сущее, а тем самым и самое пестрое. Если она и принимает что-то божественное, то не принимает все то, что принимает, разом и непосредственно (εὐθὺς). Принимая явления (ἐμφάνεις) и семена [божественного], она обвиняется вокруг них и сама окрест них становится многой. Возможно, дело обстоит так, что она только принимает то, чем

⁴⁵ См.: Платон. *Пир*, 215 а–b. Строго говоря, у Платона Сократ не хвалится этим, но выслушивает такую сомнительную похвалу от Алкивиада. См. также: Ксенофонт. *Пир*, 4. 19.

⁴⁶ Греческий глагол «растить волосы» — κομᾶν — означает также «гордиться, чваниться». На игре этих двух его значений построена фраза.

обладает; возможно, она в момент первого столкновения по необходимости противостоит [божественному] и преодолагает его, до тех пор пока явление не усовершенствуется. Возможно как то, так и другое: эти учения не враждебны друг другу, как это может на первый взгляд показаться. 2. Но поскольку все это не входит в круг нашего рассмотрения и было упомянуто мной по другим причинам, постольку теперь нам следует продемонстрировать на самих вещах, что в вещах несовершенных властвует природа⁴⁷, когда же они набирают силу, то она уходит с дороги. 3. <70> Но разве сперматические логосы⁴⁸ не суть что-то божественное, даже если они суть последний предел (τὸ ἔσχατον) божества? Их цель — плод, но прежде чем они достигнут ее, взгляни на торжественное шествие и красоту природы. Посмотри на корни, на стебель, на лубок и кору, на то, как одна кожа нарастает на другую. Плод еще сокрыт и несовершенен, но вот он появляется, и все остальное в растении увядает, мимо идут детские забавы материи — совершенство не нуждается в нарядах. И вот уже совершенен плод, и в нем иной сперматический логос. Потому-то Элевсин чувствует праздником *откровение*⁴⁹ Деметры. 4. Если же ум — божественнейшее из приходящих свыше семян, если он вселяется в голову, то его плод есть ум-в-материи (ἔνυλος νοῦς), так же как пшеница есть плод своего логоса: [таким вот образом] обыкновенно творит природа. Да, чудесные вещи она творит с головой: прославляет ее красотой волос, так же как лубок или кору, или, клянусь Дием, дело

⁴⁷ Здесь, вероятно, как синоним материи.

⁴⁸ Стоический термин. Был переосмыслен и усвоен римской школой неоплатонизма, см., например: Плотин. *Эннеады*, 4. 3. 10.

⁴⁹ Ἀνακαλυπτήρια — «праздник снятия покровов с невесты, праздновавшийся на второй или третий день после свадьбы, когда молодая жена в первый раз являлась без покрывала». — Вейсман А. Д. Древнегреческо-русский словарь. С. 87. Вероятно, имеется в виду некая вуаль, закрывавшая лицо невесты во время свадебных обрядов, ибо во все остальное время — и до, и после замужества — греческие женщины ходили с открытыми лицами.

обстоит в точности как с цветами, которыми она радует растения прежде плодоношения. 5. Однако же растение не плодоносит, не сбросив цвета, так же и ум не появляется в голове, пока она не станет столь совершенной, что отбросит излишки, словно бы выплюнув или смахнув с себя весь природный вздор, так что облысение можно рассматривать как доказательство того, что голова уже может считаться совершенным плодом. Если ты видишь строго оголенную голову, считай, что разум уже основался в ней и полагает ее храмом Божьим.

6. Итак, по всей справедливости можно было бы справлять мистерии *откровения* головы — так ведь это называется у профанов; мудрецы же знают, что речь здесь идет о *возвращении*⁵⁰ ума. Недавно оглашенный среди лысых — это неофит, только что посвященный в мистирию богоявления. И точно так же, как есть пшеница, гранаты и орехи, загнивающие и гибнущие в своих скорлупах и оболочках, так же есть и дурные головы, непричастные к божеству, ибо обложены многой мертвечиной. Мы уже указывали на египетских служителей (θεραπευτὰς) Бога, которым несны даже власы ресниц, и хотя они, будучи людьми слишком учеными <71> и к тому же египтянами, могут показаться смешными, — мысль, вдохновляющая их поступки, мудра⁵¹. 7. [Мысль эта состоит в том, что] природам вечным — тем, чья сущность есть жизнь — именно потому [именно в силу сущности своей природы] как раз и не следует приближаться к смертным частям.

⁵⁰ Во всем данном фрагменте, где намеки на элевсинские мистерии переплетаются с неоплатоническими рассуждениями, слова ἀνακαλυπτήρια и ἐπιβατήρια отсылают к вполне определенным местам мифа о Деметре и Персефоне. Так, выражение «μυστήρια κεφαλῆς ἀνακαλυπτήρια» указывает на тот момент в элевсинских мистериях, когда открывали голову богини. В «Гимне Деметре» богиня представлена укрытой черным покрывалом. Когда все боги по примеру Зевса умоляют Деметру вернуться к ним, она отказывается взойти на Олимп, пока не увидит свою дочь. И только установив все обряды, Деметра наконец возвращается на Олимп.

⁵¹ Ср.: Геродот. *История*, 2, 36.

Следовательно, если бреющий себя благочестив благодаря своим действиям, то лысый по природе богоподобен! Но ведь дело обстоит так потому, что само божество — лысое! Да будет оно милостиво к моей речи, основанной на мыслях, исполненных всякого благочестия!⁵²

8. 1. Что до неявленного в божестве, то к чему напрасный труд, если божество и в самом деле решило его не являть?⁵³ Все же божественное, что можно видеть, это безупречные сферы⁵⁴: солнце, луна, все звезды — как блуждающие, так и неподвижные, большие и малые — все имеют такой именно облик. Но что может быть лысее сферы?! И что может быть божественнее?!⁵⁵ 2. Существует учение, согласно которому душа желает подражать Богу. Это есть третий бог, Душа Космоса, которую ее Отец — создатель (δημιουργός) телесного космоса — ввел в космос⁵⁶, сделанный им цельным и совершенным, таким Всем, которое состоит из всех тел, обладающим вследствие этого наикруглейшей формой. 3. Среди исометрических фигур большая всегда та, у которой больше углов. Но многоугольнее всех круг — если говорить о плоскости, и сфера — если говорить об объеме. Те, кто сильны в геометрии и стереометрии, это прекрасно знают. Получается, что Целая Душа одушевляет целую сферу космоса, и души, вытекающие из Целой Души и становящиеся ее частями, желают каждая того, чего и Вся Душа: управлять телами и быть душами миров⁵⁷. Это вот стремление и было причиной их становления частями, и таким именно образом природа стала нуждаться в частных сферах. 4. И вот наверху были изваяны звезды, а внизу — головы, чтобы в них обитали души⁵⁸, ма-

⁵² Важность лысины для посвященных в культ Исиды и Осириса подчеркивает Апулей. См.: *Метаморфозы*, 11, 28 и 30.

⁵³ Ср.: Платон. *Законы*, 821a.

⁵⁴ Ср.: Платон. *Тимей*, 33b.

⁵⁵ Ср., например: Прокл. *Комментарий к Пармениду*, 6. 56.

⁵⁶ Ср.: Платон. *Тимей*, 34b, 36e.

⁵⁷ Ср.: Платон. *Тимей*, 41d–e.

⁵⁸ Ср.: Платон. *Тимей*, 44d; Апулей. *Метаморфозы*, 11. 10.

лые космосы — в космосе. Ибо было необходимо, чтобы космос, будучи живым существом, состоял из живых существ⁵⁹. Конечно, тем душам, что попроще, безразлично: поселят их или нет в волосатую голову, далекую благодаря волосам от точной формы. Но! Всякая мудрая голова получила в удел либо звезду⁶⁰, либо — лысый череп! <72> 5. Ибо если даже эта [дольняя] природа и бессильна достигнуть совершенной точности, то все же она не может допустить, чтобы то в нас, что обращено к небу, не имело формы космоса. Следовательно, лысина явлена нам как [земное] небо, и все те хвалебные гимны, которые воспевают Сфере, вполне могли бы быть обращены к лысине⁶¹.

9. 1. Пусть после этого Гомер пишет, а Фидий, если ему угодно, ваяет доказательства Дионовой правоты, изображая Дия с развевающимися волосами, волосами достаточно густыми для того, чтобы двигать, когда пожелает, небо⁶². Каков видимый в небе Зевс, мы все знаем⁶³; 2. если же есть и иной Зевс, то я не знаю, существует ли он телесно. Но допустим это, если кто-то так считает. В любом случае, он существует либо раньше, либо позже этого [видимого Зевса] и есть образ своего первообраза. В обоих случаях этот другой Зевс таков же, каков и всем видимый, насколько чин его природы позволяет ему быть подобным. 3. Но, похоже, поэтическому, пластическому и всему вообще подражательному роду искусств несвойственно правдолюбие; напротив — они суть наидемагогичнейшие из искусств, поверяющие свои произведения мнением толпы, а не истиной⁶⁴. Невежды почитают

⁵⁹ Ср.: Платон. *Тимей*, 30d, 69c.

⁶⁰ Там же, 41d–e.

⁶¹ Весь отрывок представляет собой полушуточную, полусерьезную пародию на *Тимей*, 33 b–d, 44d.

⁶² Гомер. *Илиада*, 1. 529–530:

«Быстро власы благовонные вверх поднялись у Кронида
Окрест бессмертной главы, и потрясся Олимп многохолмный...»

⁶³ Речь идет о планете Юпитер.

⁶⁴ Ср.: Платон. *Государство*, 10, 595a–608b.

шевелюру, она же — как и всё, окружающее человека извне и не принадлежащее его природе: поля, кареты, особняки, дома — всё являющееся предметом восхищения во мнении народном; в точности так же, как это, почитаются и чуждые [человеческой природе] власы. Далеки невежды и от ума, и от Бога; природа ими руководит и Судьба. И даже еще более чуждое им. Итак, дары Судьбы и природы восхваляемы глупцами. 4. Но тот, кто пишет для народа или говорит к нему, должен быть тех же мнений, что и народ, чтобы составлять имеющие успех речи⁶⁵. Однако невежи жестоковыйны⁶⁶, они яростно отстаивают свои нелепые воззрения; если же кто-то поколеблет хоть что-то отеческое, то вскорости и цикуты выпьет⁶⁷. Как ты думаешь, что претерпел бы Гомер от эллинов, если бы сказал о Дие истину, а не морочил их рассказами, которыми пугают детей?

10. 1. <73> Египтяне⁶⁸ мудры также и вот в чем: пророческие роды (τὰ προφητικά γένη)⁶⁹ у них не позволяют кустарям и ремесленникам создавать образы богов, чтобы не произошло какого-нибудь беззакония. Они потешаются над народом, вырезая на фасадах храмов клювы соколов и ибисов⁷⁰, и в то же время укрывают в священных пещерах (χηραίοις) те из созданных ими божественных образов, которые и в самом деле священные. Во время священных шествий они носят закрытые кивотики⁷¹, говоря, что в них

⁶⁵ Ср.: Платон. *Горгий*, 502d–e.

⁶⁶ Ср.: Аристотель. *Никомахова этика*, 1151b 5–17.

⁶⁷ Намек на Сократа.

⁶⁸ Мода ссылаться на египетские практики и обычаи достаточно стара. См., например: Геродот. *История*, 2; Платон. *Федр*, 274e–275b, *Критий*, 113a и др. И в I–III вв. н. э. достаточно вспомнить популярность *Герметического свода* или «Египетских мистерий» Ямвлиха.

⁶⁹ Ср.: Порфирий. *О воздержании*, 4, 8, 5. Египетское священство было наследственным, как, впрочем, и иудейское. Даже в Элевсине мы встречаем два рода, поставляющие в мистерии иерофантов.

⁷⁰ Ср.: Платон. *Федр*, 274c.

⁷¹ Т. е. ящички, сундучки.

находятся сферы, которые вызовут раздражение народа, если он их увидит, а у людей легкомысленных вызовут смех. Народ нуждается в чудесных историях, да и как ему быть иным, оставаясь народом? Потому-то [истинные] изваяния богов таятся за клювами ибисов. 2. Единственный бог, которого египтяне не скрывают, но, напротив, выставляют напоказ, это Асклепий. И он совершенно лыс! — Однако же в Эпидавре власат⁷². — Это потому, что эллины «равнодушны к исследованию истины»⁷³. О сколь справедливы порицания историка! Ведь египтяне видят Асклепия ежедневно и вербально общаются с ним: общаются не только у его алтаря⁷⁴, не когда ему это будет угодно и не о том, что он скажет. 3. Нет, я слышал, что муж египетский владеет искусством обращения с богом и некими магическими приспособлениями (ἰγγας)⁷⁵. Так что как только он захочет, произносит несколько варварских слов⁷⁶ и вымаливает у богов все то, что по естественному расположению повинуется [магическому] притяжению. Из этого следует, что от

⁷² Вероятно, речь идет о статуе Сераписа, созданной Тразимедом Паросским для храма в Эпидавре приблизительно в 370 г. до н. э. Отождествление Сераписа с Асклепием имеет место уже у Элия Аристиды (см.: Элий Аристид. *Священные речи*).

⁷³ Фукидид, I, 20, 3. Историк говорит, однако, не об эллинах, но о людях вообще. Похоже, Синезий издевается над стилем ближневосточной антиэллинской полемики, которая к его времени сама уже стала общим местом.

⁷⁴ Имеется в виду Серапейон в Александрии — наиболее известный в качестве места паломничества жаждущих исцеления.

⁷⁵ Это слово часто встречается в греческой литературе, когда речь идет о чарах, волшебстве, колдовстве; в этом же смысле оно употребляется и в «Халдейских оракулах». Выделяют два основных значения: птица вертошейка (torquilla), использовавшаяся при любовной ворожке, и «магическое колесо», употреблявшееся при любых вообще привораживаниях. У Синезия термин, по-видимому, лишен всякой конкретики.

⁷⁶ Об эффективности этих «варварских слов» см., например: Ямвлих. *Египетские мистерии*, 254–257.

египтян именно, а не от эллинов следует принимать истинные образы божества. 4. Однако, как я говорил чуть раньше, тому, кто видел солнце и звезды, нет нужды беспокоиться и любопытствовать о другом. Если же кто-нибудь скажет, что есть волосатая звезда — комета⁷⁷, то я отвечу, что такой звезды нет. Ибо место звезд есть тело, движимое по кругу⁷⁸: с ним же ничего нового не происходит и в нем ничего нового не возникает; что же до пространства под Луной, то это порубежье становления, там и обретаются раскаленные тела, ложно называемые звездами, — те тела, что находятся ниже настоящих звезд и движутся за ними и вместе с ними. Поскольку же природа этих подлунных тел иная, нежели у истинных звезд, то и движутся они не точно, но как придется. 5. Одна из таких псевдоименных звезд стала знаком равноденствия в созвездии Жреца/Жертвы (Θυηρίου)⁷⁹, отсюда она унесется к полюсу Севера, если не погибнет, распавшись. Мы и в самом деле видим среди небесных тел одно большей длины — сегодня оно может занять всю длину зодиака, а через три дня <74> меньше трети, на десятый или тридцатый — и вовсе исчезнуть. Оно постепенно угасает, нигде не оставляя никаких следов. 6. Мне думается, отнюдь не благочестиво провозглашать такие тела звездами. Если же ты все-таки хочешь называть их таким образом, то учти, что их шевелюра — это зло, производящее даже в сфере звезд смертный эйдос. Появление [на небе волос] — предзнаменование [грядущей] пагубы. Предсказатели и гадатели приносят очистительные жертвы [чтобы очистить небо от волос]. Наблюдая [пробивающуюся в небесах поросль], они наверняка предсказывают события не малые и не умеренные, но достигающие пределов ужасного — общественные смуты и порабощение народов, уничтожение городов и смерть царей. Однако ни одна безвестная звезда не исчезла из Дия, о чем мы и слышим из отеческих преданий⁸⁰. Так что исчезающие тела не есть звезды, а

⁷⁷ «Комета», собственно, и значит «волосатая».

⁷⁸ Ср.: Аристотель. *О небе*, 1, 2, 3.

⁷⁹ Созвездие южного полушария. Ср., например: Арат. *Феномены*.

⁸⁰ Ср.: Арат. *Феномены*, 259:

«Нет, не погибла звезда еще в выси безвестно у Зевса».

все блаженные тела сферичны, а не косматы. 7. Пусть же мне будет дано это благо, уподобляющее меня Богу, — мне и моим близким пусть будет дана лысина! Ибо кроме лысых нет на земле викариев⁸¹ Божьих, никто кроме них не может быть назван ни боговидным, ни богообразным, ни всеми теми именами, которые называют красоту божества. Поэтому отнюдь не позорно быть лысым, но напротив — достойно, так что те, кто (как я слышал) ласково называет лысых «малыми лунами», обращаются к ним подобающим образом.

11. 1. О да! Я чуть было не упустил то, что следовало сказать в первую очередь: о луне и ее фазах, виду которых уподобляются лысые [по мере облысения] и именами которых называются. В самом деле это милое моему сердцу светило имеет в начале вид месяца, затем полумесяца, потом нарастает с обеих сторон и, наконец, становится полной луной. Так вот тех, кто достиг вершины успеха [в облысении], я называю «полными лунами», впрочем уместно провозглашать их и «солнцами», ибо они уже перестают проходить разные фазы, но сияют нам полным светом совершенных кругов, подобных небесным сферам. 2. Вот и Одиссей подвергается насмешкам легкомысленных женихов — волосатых, распущенных юнцов — и да! Им предназначено вскоре жестоко погибнуть: всем им, а было их более сотни, всем — от руки одного лысого человека! От руки того, кого они останавливали, когда он зажигал светильники, потому что его голова [по их словам] освещала весь дом⁸². 3. Итак, вы видите, что в этом пассаже, <75> говоря об Одиссее, Гомер указывает на нечто в высшей степени божественное, на что-то не являющееся всего лишь подобием, но на непосредственно родственное богам, а именно — на способность создавать свет. Действительно причина блеска лысины в ее гладкости, а ее гладкость — не что иное, как совершенное отсутствие волос. Одновременны отход от зол и приближение к благам, так же как выше мы говорили о противоположности

⁸¹ ἀντίθετοι.

⁸² Ср.: Гомер. *Одиссея*, 18. 354–355 (Афина изменила на время внешность Одиссея, дабы он не был узан женихами).

живого и мертвого; жизнь же, свет и все такие вещи родственны благу, как считается. 4. Если же свет соответствует [в нашем мире] лысине, то, очевидно, патлам соответствует мрак. Это суждение не просто хорошо обосновано, оно совершенно необходимо! Возможно, здесь уже не следует оставаться в рамках чисто научной аргументации, но должно прибавить к силе рациональных доказательств также и толику убеждения. Действительно, все думают и говорят, что шевелюра — это самопроизросшая сень [защищающая от солнца]; прекраснейший из поэтов — Архилох — таким вот образом хвалит ее за то, что она покрывает тело гетеры:

...Тенью волосы

На плечи ниспадали ей и на спину⁸³.

Но «тенью» — значит «затемняют», ведь тень — не что иное, как тьма: оба слова обозначают отсутствие света. 5. Однако если мы подойдем поближе, да займемся поплотнее, то увидим, что и ночь — величайшая тень, ибо земля загораживает собой свет. Но и днем в густых лесах нет света в силу того, что они слишком тенисты и волосаты.

12. 1. О божественности лысины и о ее посвященности наиболее блистательнейшим в эфире богам сказано достаточно. Самое время обратить внимание на то, что если здоровье прекрасно, и при этом прекраснее других благ, то ради него именно, я вижу, многие пользуются пеной и бритвой, стремясь одновременно стать лысыми и избежать болезней⁸⁴. Но если болезни глаз, и насморк,

⁸³ Архилох, фр. 31 (пер. В. В. Вересаева в кн.: *Эллинские поэты*, М., 1963, с. 212).

⁸⁴ По-видимому, Синезий рассуждает примерно следующим образом: лысина — исключительное свойство видимых человеку богов. Но боги владеют также и всеми благами, в том числе здоровьем души и тела. Таким образом, лысина и эти блага оказываются связаны между собой. А отсюда один шаг до вывода о том, что лысина — залог здоровья человека.

и глухота⁸⁵, и иные все болезни, от которых страдает голова, устраняются вместе с бременем шевелюры, то поистине было бы большим делом, и даже не просто большим, но величайшим, если бы от облысения получали пользу также ноги и внутренности. 2. Наиболее несчастны те из лысеющих, кто по принуждению врачей проходит так называемые циклы: в начале, середине и конце коих применяются удаляющие волосы мази, которые действуют лучше железа. <76> Действительно, разумно предположить, что от головы, возвышенной как акрополь, тянутся по всему телу причальные концы болезней или здоровья. И уж, конечно, не в равную меру причастны здоровью лысые и волосатые, но с божьей помощью мы [лысые] куда более. 3. На это, кажется, прикровенно указывают и изображения Асклепия, особенно те, где он изображается на египетский лад [лысым]. Этот образ мог бы быть действенным увещанием для всех и самым здоровым из медицинских предписаний, он словно бы вопиет: «Желающий быть здоровым должен подражать изобретателю и владыке врачебного искусства». Мы бы не удивились, если бы узнали, что открытый солнцу и всем временам года череп быстро становится не костяным, а железным: о, если бы дело обстояло таким именно образом, он был бы совершенно защищен от всех болезней! 4. Точно так же дело обстоит и с древками копий: сделанные из дерева, выросшего на болотах или равнине, — хуже, а из выросшего в горах — лучше всех. В чем же причина? Спросим об этом Гомера и выслушаем его ответ: это дерево «вскормлено ветрами»⁸⁶ и натренировано ими. Не думай, что мудрый Хион, выбирая дерево для Пелея, по случайности не взял его ни из долины Темпе, ни с холмов, ни из глубокой лощины, где деревья вырастают гладкими и высокими, но выбрал дерево с вершины Пелейона, где оно выдерживало удары ветров. Вот почему это дерево было хорошо и служило еще его потомкам. 5. Но точно так

⁸⁵ Игра слов: «насморк» значит также и «тупость», а «глухота» одновременно означает «уныние».

⁸⁶ Ср.: Гомер. *Илиада*, 11. 256: «Ринулся грозный, колебля копье, возвращенное бурей...».

же дело обстоит и с головами — покрытыми волосами и лысыми. Первые — болотны, субтильны и воспитаны тенью, другие же — горны, открыты всем ветрам и благодаря этому крепки.

13. 1. В верности моих слов можно удостовериться, рассмотрев поле битвы войск Камбиза и Псамметиха, случившейся во время вторжения персов из Аравии⁸⁷. Обе армии считали момент решительным и в процессе битвы глубоко проникли друг в друга, так что после произошедшей резни выжившие с трудом разбрелись каждый к себе. Изнеможение было столь велико, что они даже не смогли похоронить трупы, но сделали для мертвых лишь следующее: тела лежали вперемешку — где кого постигла смерть в горячке боя; оставшиеся в живых разобрали их и сложили две груды трупов. Эти курганы скелетов можно видеть и по сей день: один — персидский, другой — египетский. 2. Видевший их Геродот <77> удивлялся крепости одних и хрупкости других (странно все-таки, как этот превосходный человек бесцеремонно обошелся с черепами): первые, — говорит он, — можно было пробить маленькими камешками, в то время как другие поражали его толщиной и крепостью кости. Эти черепа выдерживали удары камней побольше; чтобы их сокрушить, требовался самый настоящий булыжник. Как же он объяснял это? Точно так же, как и мы выше, а именно он говорит о пилонах⁸⁸ мидян и открытых всем ветрам головах египтян. 3. Если же тебе кажется обременительным предпринимать путешествие по землям многих народов, живущих за границами [Империи], если ты считаешь неблагочестивым бить камнем по головам мертвецов и если при этом не веришь Геродоту, то, что ж, я и сам имею, подобно многим, среди своих рабов традиционно носящих длинные волосы скифов; так вот, они умирают, стоит их ударить кулаком по голове. 4. А с другой стороны, возьмем человека из театра, который хорошо и много занимает народ, его можно увидеть на каждом праздничном представлении, если купить место в театре. Такой человек лыс благодаря искусству, не по природе, и ходит к цирюльнику по несколько раз на дню. Он выставляет напоказ

⁸⁷ См.: Геродот, 3. 12.

⁸⁸ Войлочная пастушеская шапка с полями.

лишь одно — мощь своей головы, не боящейся никаких испытаний: он обращает ее к кипящей смоле, лоб в лоб сходится с дрсированным бараном, который еще издали замечательно потрясает рогами. В ничто вменяет он мегарскую керамику⁸⁹, разбиваемую об его благородный череп. Его режут и кромсают — хоть бы что! А в это время зрители вздрагивают от страха. Так же бывает, и когда его пробивают гвоздями аккуратнее, чем аттическую сандалию. 5. Так вот, когда я увидел этого [лысого] человека, то наслаждался собственным счастьем, ибо и я способен на все это; он только лишь превосходит меня в дерзновении или, лучше сказать, бедность сделала его настолько храбрым. Что до меня, то мне нет нужды подвергать себя таким испытаниям. И впредь да не будет! Наивысшее благо, однако, в другом; оно превосходит все вышеупомянутые. 6. Если бы молитва Пиндара⁹⁰ могла исполниться и мы стали бы «жить своим именем», мы воссели бы на хорошее место в театре слушателями и зрителями представления. Если же город потребует от нас хорэгии и раздач народу, мы щедро воспользуемся своим добром. <78> Если же божество дунет в лицо и нам не будет хватать на ячменный хлеб — да не случится такое ни с кем из людей божьих⁹¹, — то пусть, во всяком случае, не случится с нами величайших бед, таких как [всеобщий] голод. Все мы способны делать удивительные вещи: слегка стыдясь, мы все способны явить на сцене искусство, достойное того, чтобы его смотрели.

14. 1. И потом, как человек, который думает, подобно Диону, что волосы приличнее носить мужчинам, чем женщинам, не разойдется с очевидностью? Что может быть безосновательнее, нежели усваивать существам сильнейшим то, что является уделом слабейших, то, благодаря чему они суть слабейшие? Однако существует различие того, что есть по закону, и того, что есть по природе. По закону шевелюра почиталась не всеми, не везде и не

⁸⁹ Мегарская долина была источником превосходной белой глины для гончарного дела. Ср.: Плиний. *Естественная история*, 17. 42.

⁹⁰ См.: Вакхилид. *Эпиникии*, I, 80.

⁹¹ Т. е. почитающих богов.

всегда: лакедемоняне ведь украсились волосами после битве при Фирее (Φυρέαν), аргивяне же носили волосы прежде битвы⁹²; у многих народов ни теперь, ни прежде этого вообще в обычае не было. 2. Но для всех женщин повсюду и всегда считалось хорошим заботиться о волосах. Ибо нет сейчас и не было прежде женщины, которая остриглась бы наголо, если только не по причине дурного знамения или ради отвращения бедствий, которые может принести время. Мне, во всяком случае, не доводилось ни встречать таких женщин, ни слышать о них. Природа здесь согласна с законом⁹³: ни одна женщина от века не показывалась на людях лысой; ты не скажешь, будто их лысины скрыты под головными уборами, ибо комедии видят и сквозь них. Если же у женщины выпадают волосы, то это болезнь, и даже небольшая забота позволяет ей вернуться в свое естественное состояние. 3. Среди мужчин же — я имею в виду тех, кто достоин так называться, — нелегко назвать того, кто не достиг бы естественным путем совершенного облысения. Ибо именно это, по-видимому, и является знаком совершенства их природы, пусть даже и не всем случится быть совершенными. Как дети крестьянские понимают из роста здоровых растений, что те хотят согласно природе быть поднятыми и распрямиться вверх, так что тем растениям, которые не могут этого сделать сами, они помогают рогатинками и подпорками, точно так же и здесь: поскольку люди, имеющие наилучшую природу, находятся в состоянии близком к моему, то следовало бы подправить бритвой тех, кто лысиной не обладает, и помочь тем самым природе.

15. 1. <79> Достойно вспомнить лакедемонян, которые перед битвой в Фермопилах искусно уложили волосы, благодаря чему Дион и называет эту битву «великой», т. е. потому, что перед ней лакедемоняне расчесали волосы⁹⁴. Но никто из них в жи-

⁹² Ср.: Геродот, 1. 82.

⁹³ Ср.: Аристотель. *История животных*, 3. 11. 518 а 30.

⁹⁴ Любопытно, что наши шутники — и Дион, и Синезий, — будучи знакомы только с Геродотом и не знакомы с Плутархом, похоже, в самом деле ничего не знали о том, что и приведение в порядок

вых не остался, ибо это был дурной знак. 2. Продолжим, чтобы не повторять уже сказанного о том, что даже у животных есть нечто мертвое и что у мертвецов они продолжают расти⁹⁵. Терапевты в Египте постоянно всем говорят об этом⁹⁶. И действительно, был такой случай, когда человек, обритый после смерти, был обретен год спустя обросшим густой шевелюрой и бородой. 3. Итак, Дион ввел в свою речь эллинов, погибших со славой, однако же умолчал о тех, кто одержал победы в великих битвах, отомстив варварам и за этих спартанцев, и за всю остальную Элладу. Я говорю о македонцах и всех тех эллинах, что вторглись в Азию вместе с Александром, об эллинах, среди которых не было только лакедемонян⁹⁷. 4. Перед сражением при Арбелах⁹⁸, которое куда более справедливо можно было бы назвать великим, — уразумев, что волосы для солдат есть зло, — эллины все разом обрились, и с Богом, Судьбой и доблестью вступили в решающий бой. А вот по какой причине прониклись они отвращением к волосам, как сообщает Птолемей Лагид⁹⁹ [а ему можно верить], поскольку, с

волос и многое другое в поведении спартанцев перед этой знаменитой битвой было частью погребального обряда, который они совершали над самими собой.

⁹⁵ Ср.: Аристотель. *История животных*, 3. 11. 518 b 20.

⁹⁶ Ср.: Филон Александрийский. *О созерцательной жизни*. Фраза Синезия построена таким образом, что есть возможность допустить, будто он сам встречался с терапевтами. Если это так, то в данном тексте мы имеем второе после Филона свидетельство о существовании в Египте иудейского монашества.

⁹⁷ Спарта, не будучи покорена Филиппом и Александром, не принимала участия в восточных походах македонских царей.

⁹⁸ Арбелы — город на севере Ассирии. Битва при Арбелах в 331 г. до н. э. произошла в 90 км к северо-востоку от Гавгамел, так что является по сути битвой при Гавгамелах.

⁹⁹ Птолемей, сын Лагоса — македонский полководец — после смерти Александра получил во владение Египет и основал династию Лагидов (царствовал до 283 г. до н. э.). Приблизительно в 303 г. он написал историю Александра.

одной стороны, он сам был участником этих событий и потому был хорошо осведомлен, а с другой стороны, был царем и потому не лгал [в угоду кому-либо].

16. 1. Один македонец, имевший чрезмерно высокую прическу, роскошную шевелюру, а также густую бороду, устремился на перса; перс же, несмотря на страх, смекнул бросить дротик и щит, недостаточно защищавшие его от македонца¹⁰⁰, и прежде чем тот успел пустить в ход свое оружие, бросился на него и, схватив за волосы и бороду, опрокинул солдата, который уже не мог сражаться, поволок его за волосы, как рыбу, и убил акинаком¹⁰¹, когда тот лежал уже на земле. 2. Это увидел другой перс, и другой, и еще другой; и вот все они посбрасывали свои щиты, все они хватают за волосы македонских солдат и преследуют их по равнине — словно некий сигнал был дан персидскому войску, хватая за волосы, побеждать македонян. <80> Таким вот образом, в фалангах Александра остались только лысые. 3. Царь же Александр оказался в затруднительном положении, ведь он отступил перед безоружными персами, хотя до того низлагал вооруженных. С позором отступил тогда Александр в Киликию, где подвергся насмешкам со стороны эллинов, как побежденный в троеборье¹⁰². 4. Но поскольку Ахеменидам было определено судьбой уступить трон Гераклидам¹⁰³, то Александр, быстро осознав опасность, сам приказал трубачам дать сигнал к отступлению. Отступив как можно дальше и поставив войско на сильной позиции, он бросает на него цирюльников. Убежденные подарками царя, они бреют и стригут всех македонцев. Для Дария и персов дела после этого пошли не так, как они надеялись. Так как хватать

¹⁰⁰ Персы, как и вавилоняне, пользовались легкими продолговатыми щитами, сплетенными из ивовых прутьев.

¹⁰¹ Акинак — короткий меч, который персы и мидийцы носили на поясе.

¹⁰² Троеборье — «трихомахия» — намек на «Батрахомиомахию»: аристофановскую «Войну мышей и лягушек» — героико-комическую пародию на *Илиаду*.

¹⁰³ Дарий и Кир — потомки Ахемена (ср.: Геродот, 7. 11); о происхождении Александра от Геракла см.: Арриан. *Поход Александра*, IV, 10, 7.

македонцев было уже не за что, то им пришлось взяться за свое оружие в борьбе с куда более красивым противником.

17. 1. Таким образом, волосы не делают солдата ни страшным, ни пугающим, если только речь не идет о жутких масках и маленьких детях¹⁰⁴, ибо мы видим, что солдаты — дабы навести на врагов ужас — надевают на себя шлемы (κράνη), которые и по названию, и по делу есть не что иное, как медный череп (κράνιον). Если же скажут, что на шлемах крепят конские гривы, то те, кто носил шлем, разумеется, знают, как он выглядит, и значит — должны бы поучить тех, кто не знает: конский волос крепится рядами сзади — между войлочным подшлемником и самим шлемом. Поскольку выгнутая поверхность шлема гладка, то поистине сам Гефест не смог бы приделать волос к ней, так что поверхность шлема являет собой наиточнейший образ лысины и потому именно и представляется наиболее жутким из предметов, которыми себя окружает солдат. 2. В самом деле, и Ахиллес говорит, что троянцы воспряли духом не потому, что не видели его развевающейся гривы, но как он сам говорит¹⁰⁵:

...В поле не видят чела Ахиллесова шлема,
В очи светящего!

Однако эта вот блестящая и сверкающая часть шлема как раз и являла собой лысину, и именно лысина как раз и внушала ужас. Если же Ахиллес был власат — ибо и это утверждает Гомер, — то потому, что был юн, пребывал в возрасте, когда человеком легко овладевает гнев, и еще не достиг тех лет, когда и душа и тело становятся совершенными¹⁰⁶: голова юноши естественно оживает волосами, как и сердце гневом. <81> Но как не следует из-за Ахилла хвалить гнев в душе, так же не следует из-за него считать чем-то чудесным волос на теле. 3. Допуская, однако, что — будучи сыном Фетиды — Ахилл был естественно расположен ко всем добродетелям,

¹⁰⁴ Μορμολύκεια — ср.: Платон. *Федон*, 77е; Эпиктет, II, 1, 15.

¹⁰⁵ Гомер. *Илиада*, 16. 70–71.

¹⁰⁶ Т. е. своего акмэ (ἀκμή). Ср.: Платон. *Государство*, 460е.

я утверждаю, что если бы он выжил, то не остался бы чужд ни лысины, ни философии. Еще будучи юн, он занимался медициной и музыкой¹⁰⁷, а к своей шевелюре относился так плохо, что очистившись [после смерти Патрокла], принес ее в жертву погребальным холмам¹⁰⁸. 4. То же самое Аристоксен¹⁰⁹ говорит о самом Сократе, т. е. что он по природе был склонен к быстрому гневу и что когда им овладевала эта страсть, он впадал во все тяжкие. Однако тогда Сократ еще не был лысым, будучи молодым человеком лет двадцати пяти, — в год, когда Парменид и Зенон прибыли в Афины, чтобы увидеть Панафинеи. Но если бы позднее кто-нибудь стал говорить о Сократе как о человеке тяжелом или волосатом, то, я полагаю, эти слова вызвали бы хохот у всех знавших его, ибо из всех занимавшихся философией Сократ был самым лысым и самым кротким. 5. Не осуждай же героя [Ахилла] за шевелюру: в то время, о котором ты говоришь, он был еще юношей, только что вышедшим из отрочества. Ты не сможешь привести ни одного довода в пользу того, что волосы у него пребыли до старости. Я же, напротив, имею множество доказательств обратного: его отец, его дед — я видел их образы — и, опять же, его родство с богами. (Сказанного выше о внешнем облике богов достаточно¹¹⁰.)

18. 1. Ты¹¹¹ считаешь удачной находкой строку: «...[Афина] ухватила за русые кудри Пелида»?¹¹² Но почему ты даешь лишь

¹⁰⁷ Кентавр Хирон обучил Ахилла медицине (Гомер. *Илиада*, 11. 831–832). О том же, что на досуге герой услаждал свое сердце игрой на лире, см.: Гомер. *Илиада*, 9. 186–189.

¹⁰⁸ Ср.: Гомер. *Илиада*, 23. 141–151.

¹⁰⁹ Ср.: Плутарх. *О злонравии Геродота*, 856 с–d. Аристоксен из Тарента, более известный как теоретик музыки, был учеником Аристотеля. Он написал ряд биографических произведений, в числе которых и «Жизнь Сократа». Однако ни Ксенофонт, ни Платон о гневливости Сократа не упоминают.

¹¹⁰ Ср.: Гомер. *Илиада*, 21. 184–189. Ахилл — сын Пелея, внук Эака, правнук Зевса.

¹¹¹ Обращение к Диону.

¹¹² Ср.: 3. 5.

фрагмент, а не весь стих? Что ж, поскольку ты не пожелал сделать этого сам, то вынуждаешь меня сделать это: «Став за хребтом, ухватила за русые кудри Пелида». Браво Дион! Ты изъяс не что-то не относящееся к делу, но слова противоположные тому, что ты желал ими обосновать. Из этих вот опущенных тобою слов я делаю вывод, что Ахилл был отчасти лыс уже в эти юные годы! <82> Гомер говорит: «Став за хребтом, ухватила». 2. Но и меня, и самого Сократа, и наидряхлейшего из эллинов можно схватить за волосы *сзади*! Ибо именно там у нас сохраняются символы нашей брэнной природы, поскольку быть полностью свободным от всякого общения со смертным — благо не человеческое и не демоническое, но принадлежащее прямо божественной судьбе и природе. «Она стала сзади и схватила Пелида за светлые волосы»: чтобы схватить за волосы, встала сзади — потому именно, что спереди ей не за что было ухватиться.

19. 1. Вообще учение Диона о природе волос совершенно бессмысленно. Если бы в волосах был хоть какой-нибудь смысл [будьте уверены], Дион бы до него доискался; и даже если бы это был ничтожный смысл, он представил бы его чем-то великим — ведь нашел же он каких-то далеких лакедемонян¹¹³, которые к тому же еще и не таковы, как он о них говорит, во всяком случае — насколько они показались другим. 2. Он цепляется за Гомера, как за священный якорь, вплоть до конца своей книги. Но его аргументация совершенно несправедлива и риторична: теперь вот он опустил часть стиха, как изымают статью из закона, в других же местах, где никаких стихов нет, он приводит их, как если бы они были. Действительно, он прямо оболгал Гектора, точнее Гомера в его высказываниях о Гекторе, а еще вернее — Гомера и Гектора вместе. Ведь Гектор, как свидетельствует предание, относился к сбиванию волос подобно мужам совершенномудрым. То же находим и у автора, который наиболее правдиво описал героев¹¹⁴: поскольку Гек-

¹¹³ См. выше: гл. 3. 3.

¹¹⁴ Имеется в виду Филострат Младший и его *Героика*, 2. 151. 24. Статуя Гектора в Илионе изображает его лысым, кроме того, он презирал царей, сохраняющих шевелюру.

тор был соратником одному¹¹⁵ и противником другому¹¹⁶, то первый как раз и передает то, что было сказано [истинного] о Гекторе¹¹⁷. 3. Если ты окажешься в Илионе, то стоит тебе только войти в город, любой проводит тебя к святилищу Гектора, где ты без труда увидишь его статую¹¹⁸. Те, кто видел ее, утверждают, что он избражен бранящим брата за его напыщенную красоту, т. е. за холерную шевелюру¹¹⁹. 4. Что же до якобы гомеровского стиха о Гекторе: «По земле, растрепавшись, черные кудри...»¹²⁰, — то пусть он покажет место из Гомера, откуда он его взял. Я полагаю, его не отыскал бы даже рапсод Ион¹²¹. Как сделал бы Гомер волосатым героя, которого он вводит в поэму бранящим <83> своего брата-красавчика? Это как Филий обвинял Андокида в ограблении святилища, сняв на Акрополе маску Горгоны со щита Афины¹²². Так же и ты, и твое отношение к герою (Гектору).

¹¹⁵ Т. е. римлянину Филострату — римляне производили свой род от троянцев.

¹¹⁶ Т. е. эллину Диону (хотя Дион был сирийцем).

¹¹⁷ Далее, по-видимому, следует пересказ *Героики*.

¹¹⁸ Во времена Синезия город Илион еще стоял, возвышаясь над развалинами Трои. Туда отправлялись паломники. Так, будущий император Юлиан останавливался там в 354 г. во время своего путешествия из Никомедии в Милан. В частности, он посетил героон Гектора с бронзовой статуей, о чем мы знаем из его писем.

¹¹⁹ Ср.: Гомер. *Илиада*, 3. 55.

¹²⁰ Однако такой стих у Гомера есть: *Илиада*, X. 40–42. Из этого случая видно, что и Синезий иногда не прочь «передернуть».

¹²¹ Ион — персонаж одноименного диалога Платона — утверждал, что способен объяснить поэмы Гомера лучше, чем кто бы то ни было. Однако Сократ доказал ему обратное. Упоминание Иона Синезием в данном контексте весьма иронично.

¹²² Ср.: Исократ. *Против Каллимаха*, 57. Там речь идет о некоем Филурге (а не Филии), укравшем маску Горгоны со щита Афины и утверждавшем, что храм ограбили другие. Что же до оратора Андокида, то он был замешан в деле повреждения герма, а также в деле пародий на мистерии (о чем сам писал в речи «О мистериях»).

20. 1. Если же «златовласым»¹²³ был Менелай, то из поэмы не следует, что у него была длинная грива. Гомер отнюдь не хвалит его волос, но описывает, как было дело; ничто упомянутое им по своей природе похвалы не достойно. 2. Но Дион — жертва собственного легкомыслия — понимает всякое упоминание волос как их похвалу! О сколь мужественно¹²⁴ старается он вчитать в поэмы Гомера то, чего в них нет, и лишить их того, что в них есть! Чтобы убедить нас своей речью в том, что шевелюра пристала более мужчинам, чем женщинам, он говорит, что Гомер хвалит богинь не так как богов, называя Геру «волоокой», а Фетиду «среброногой», восхваляя при этом у Дия прежде всего шевелюру. Что ж, возможно, в книге Гомера, которая была у него, отсутствовали такие вот превосходные строки: «Фебу царю, лепокудрыя Леты могучему сыну...»¹²⁵ и «Взяв, на колена его положи лепокудрой Афине»¹²⁶. О Гере же, собирающейся усыпить Дия, Гомер говорит, что она разнообразно украсилась¹²⁷, и в этот момент ей потребовался узорчатый пояс [Афродиты], который — кроме других великих и многих сил — имел способность «уловлять ум и разумных»¹²⁸. Здесь же поэт говорит, что она умастилась благовониями и что

...Власы расчесала,
Хитро сплела и сложила, и волны блистательных кудрей,
Пышных, небеснодушистых, с бессмертной главы
ниспустила¹²⁹.

О да! Слова эти достойны многих похвал! Достойны похвалы слова о ловушке для Дия! И это при том, что Дион опустил многие

¹²³ Ср.: Гомер. *Одиссея*, 15. 133.

¹²⁴ Ирония Синезия над Дионом, считающим волосы признаком мужества.

¹²⁵ Гомер. *Илиада*, 1. 36.

¹²⁶ Там же, 6. 273.

¹²⁷ Там же, 14. 159–189.

¹²⁸ Там же, 14. 212–217.

¹²⁹ Там же, 14. 175–177.

другие места [свидетельствующие о волосах богов], или, лучше сказать, сделал вид, что они ему неизвестны, зная их. 3. Но я тоже знаю их, однако не перевираю для подкрепления своих гипотез, не согласившись с тем, чтобы кто-либо из обладателей неба имел шевелюру. Одно и то же относится и к богам, и к богиням, поскольку среди звезд Зевс не имеет более точной сферы, нежели Афродита¹³⁰. Так говорилось и о Зевсе; Дион же, чтобы увенчать свой труд, утверждает, что Гомер богословствовал, <84> соглашаясь по большей части с мнением толпы и лишь в малом с истиной¹³¹. Но разве мощная шевелюра на голове Дия, которой он потрясает небо¹³², это не одно из расхожих мнений, в котором согласны и скульпторы, и толпа?¹³³ 4. Итак, если не учитывать Гомера и лакедемонян, от аргументации Диона ничего не остается. Но даже если принять во внимание Гомера и лакедемонян, все равно Дионом ничего не сказано о природе волос, не было изыскано ничего ни с опорой на себя, ни на сами волосы. Он не сказал, что есть волосы, не научил — какими качествами они обладают, не показал — каково благо обладающего ими и каково зло у неимеющих их. 5. В данной же моей речи тщательно рассмотрена сама суть вещей¹³⁴ и открыто, что лысина есть вещь божественная и сродни божеству, что она — цель природы, прямо священная ограда, в которой обитает мудрость Бога. В этой моей речи названы мириады благ, которые приносит лысина и душе, и телу, причем сказано и «как», и «почему»: ничто не утверждается без указания очевидной причины. Итак, волосам свойственно по природе все противоположное сказанному — неразумие, животность, все то, что противоположно божественному. Очевидно, что волосы суть оболочки и скорлупы живого, забавы природы, сыпь бессмысленной материи.

¹³⁰ Ср.: Платон. *Послезаконие*, 987b. См. также выше гл. 9, где речь идет о Зевсе.

¹³¹ Т. е. говорит то же, что и Платон в *Государстве* о поэтах и Гомере (ср., например: *Государство*, 379c, 383a, 389c, 391a, 595b, 599c, 600a).

¹³² Ср.: Гомер. *Илиада*, 1. 529–530.

¹³³ Тут уместно вспомнить знаменитого Фидиева Зевса в Элиде.

¹³⁴ Ср.: Платон. *Федр*, 237c.

21. 1. Следует, я думаю, различать по роду и по образу жизни тех мужей, которых восхваляет Дион, и тех, которые удостоиваются похвалы в моей речи. Итак, развратники суть власолюбцы. Гомер называет тех, кто заглядывается на девушек «лишь кудрями гордящимися»¹³⁵, — имея в виду, что волосы украшают ради растления женщин. Именно прелюбодей рисуется таким образом — тот прелюбодей, который вызывает презрение. Это род коварнейший и наивраждебнейший своим согражданам внутри городских стен. 2. Действительно, те, за кого мы подвергаемся опасности, сражаясь, чтобы они не претерпели насилия — имею в виду наших дочерей и жен, — какой-нибудь разряженный юнец, может случиться, возьмет и увезет куда-нибудь на море или на земле. Если же не на земле и на море, то заманит в какой-нибудь угол или темноту. Попавшая в плен женщина может, во всяком случае, внутренне оставаться со своим супругом; но прелюбодей, в первую очередь, отнимает у женщины то расположение, которое она имеет к душе своего супруга, <85> так что утрата жены отнюдь не является для мужа половинной утратой. 3. Законы справедливо дают народу оружие против прелюбодеев¹³⁶, а садовники растят аттический хрен, посредством которого прелюбодея, если он будет пойман, наказывают немедленно на месте преступления. Именно благодаря этому роду людей распалось множество семей и погибли даже некоторые города; когда столкнулись в битве материки, когда эллины пересекли море в борьбе за скипетр Приама, то предлогом для этого было прелюбодеяние. 4. Есть и иное, куда худшее зло, указывающее скорее не на Александра¹³⁷, но на всевозможных Клисфенов¹³⁸ и Тимархов — всех распоряжавшихся своей молодостью за серебро, а если не за

¹³⁵ Гомер. *Илиада*, 11. 385.

¹³⁶ Ср.: Аристофан. *Облака*, 1083:

«Когда ж ошиплют там его и сзади редьку вставят...».

¹³⁷ И Архелай, и Филипп II — оба умерли от руки уязвленных любовников.

¹³⁸ Клисфен — известный любитель юношей, часто высмеиваемый Аристофаном.

серебро, то за что-то другое, если же и не из-за чего-то другого, то ради гнусного наслаждения. Вообще говоря, все женоподобные мужчины заботятся о своих волосах. Есть те, кто открыто держится публичных домов, уподобляясь — благодаря этому — женскому полу и полагая это чем-то нужным. 5. Есть и те, кто предается пороку тайно: даже если на людях они клятвенно отрицают это и ничто иное не выдает их принадлежность к общине почитателей Котис¹³⁹, но видно, что они заботятся о волосах вплоть до умощения их и завивания, то одно уже это выдает в них оргиофантов Хио¹⁴⁰ и итифаллов. Ибо и закутавшийся в плащ Ферекид явил свою болезнь, высунув из-под ткани палец со словами: «По коже видно»¹⁴¹. Также и волосы — знак похотливого юноши.

22. 1. Если есть в пословице мудрость — а как же не быть в ней мудрости, если и Аристотель говорил¹⁴², что пословицы суть обломки древней философии, погибшей в эпоху величайшего упадка человечества, и что сохраняются они благодаря краткости и искусности? — приведем, конечно же, и пословицу, достоинство которой обеспечено величайшей древностью той философии, к которой она восходит, что и заставляет отнести к ней с величайшим вниманием, ибо древние куда метче нынешних попадали в истину. 2. — Ну и где же эта поговорка и что она значит? — «Нет ни единого волосатого, который не был бы...» — подходящую концовку приладь сам к этому триметру¹⁴³. Я же не буду говорить об этих ужасах — ни о вещи, ни об имени. Bravo! Приспособил! И что же? Как она тебе? <86> Ба, да это ведь истина! Ре-

¹³⁹ О богине Котис см.: Страбон, 10. 3, 16. Это фракийская богиня, культ которой был введен в Афинах между мидийской и пелопоннесской войной. Мистерии, посвященные Котис, включали буйные, непристойные танцы.

¹⁴⁰ Вероятно, другое наименование Котис.

¹⁴¹ Ср.: Диоген Лаэртский, I. 118.

¹⁴² *Метафизика*, 11. 8. 1074 b 8.

¹⁴³ По-гречески это звучит как какая-нибудь наша фривольная сказка, наподобие «пейте пиво пенное, будет морда...» и т. п.

альная истина! Ясная, как день, сама по себе. И сколь много свидетелей влечет она за собой — и тех, кто готов сейчас воспользоваться ею, и тех, кто уже раньше ею пользовался! 3. Ибо потому пословицы и бессмертны, что ими постоянно пользуются и что непрерывна череда вспоминающих их в связи со своими делами. Ибо пословицы свидетельствуют о том, что можно видеть в каждом из [определенного типа] событий, и свидетельствуют они об этом парадигмами.

23. 1. И хотя дело обстоит именно так — Дион сочинил изумительную речь в защиту волос, — но если ритор¹⁴⁴ заявляет, что риторика имеет самое что ни на есть прямое отношение к искусству наряжаться¹⁴⁵, то следует ли еще как-то опровергать Платона? Или ты думаешь, что мойщики волос (τριχόβαλτας) ¹⁴⁶ добьются того, что те будут выглядеть привлекательнее, если некий муж на эллинском языке будет прославлять в театре обладание ими? Полагаю, многие из тех, кто ходит в процессиях Кибеллы, благодарны Диону за эту его речь¹⁴⁷, а равно и те, кто бросает непристойные взгляды на жену соседа, ибо он излил свою речь на их головы, словно миро. Ибо люди по необходимости стремятся к тому, что почитается всеми, и особенно когда похвала исходит от известного человека. Таким образом, Дион возглавляет в нашем городе список людей, безвозвратно погибших. 2. Теперь спросим: уделом какого рода людей является лысина? Кого восхвалим мы вместо прелюбодеев? А восхвалим мы тех, кто в святилищах богов суть священники, пророки и служители¹⁴⁸; тех, кто в школах суть учителя и воспитатели; тех, кто в армии — стратеги и таксиархи¹⁴⁹. Везде это люди, уважаемые

¹⁴⁴ Т. е. Дион.

¹⁴⁵ Ср.: Платон. *Горгий*, 465b–с.

¹⁴⁶ Возможно: красильщики.

¹⁴⁷ Все это рассуждение представляет собой жесточайшее перевертывание слов Диона. Киническое отращивание волос было, разумеется, сродни рубищу, а не одеждам развратников.

¹⁴⁸ Т. е. помощники жреца. Ср.: Плутарх. *Камилл*, 30. 3.

¹⁴⁹ Т. е. высшие и средние офицеры.

большинством за их ум, отличающий их от большинства. Что до меня, то я считаю аэда, которого Агамемнон оставил заботиться о Клитемнестре, человеком нашего рода¹⁵⁰: едва ли бы он доверил человеку с волосами женщину из уронившего себя дома. 3. Веским аргументом в пользу нашего рассуждения является и опыт живописцев, когда они работают не с натуры, но находят соответствующее замыслу изображение в себе: если им заказывается образ прелюбодея или гомосексуалиста¹⁵¹, <87> то они выполняют свой заказ, рисуя человека с волосами. Если же их просят нарисовать философа или храмового служителя, то они изображают почтенного лысого человека. Таковы характерные черты каждого из типов.

24. 1. Речь моя радует всех философов, священников и благоразумных людей, в ней благочестие богам и совет людям. 2. Если суждено ей будет распространиться и быть одобренной большинством, то придется уже власлюбцам стыдиться, а также — сделать свои гривы покороче да поскромнее, а равно и почитать тех избранных, которые не нуждаются в цирюльнике. Если все так выйдет, не хвалите меня за это: дело тут в самом положении вещей, так что даже [я —] косноязычнейший говорун выглядел достойно, сравнивая худшее с лучшим. 3. Если же речь моя вышла неубедительной, то вина за это ложится всецело на меня, потому что даже вместе с фактами я не смог устоять против безыскусного изящества Диона. И все равно, пусть бы — многой пользы ради — книга эта попала в людские руки!

¹⁵⁰ Ср.: Гомер. *Одиссея*, 3. 267–268.

¹⁵¹ κίναιδον — букв.: «тот, кто любит по-собачьи».

К ПЭОНИЮ



Речь при вручении дара¹

1. 1. <307> Я слышал, ты недавно досадовал на философию, спрашивая, неужели не будет никакого предела человеческому нечестию относительно нее, и вместе с тем сетовал на жестокость судьбы и чрезмерную неразумность, ибо выдающие себя за философов благодаря своему непрерывному вранью пользуются хорошим именем и у власть имущих, и у толпы; настоящие же философы не вызывают доверия, удостаиваясь участи карийца². Меня

¹ То небольшое, что мы знаем о Пэонии, об обстоятельствах знакомства с ним Синезия и дарении планисферы, изложено мной в статье к этому тому.

² Этот регион в Малой Азии долго и исправно поставлял эллинам рабов из своего населения, поэтому само имя карийца было

восхищает твой гнев. Он происходит от всецело благородной природы. 2. Без сомнения, благоразумно, чтобы каждый человек добивался того, к чему он прилагает серьезные усилия и чем занимается, и, опять же, не добивался того, к чему никогда не стремился и никоим образом не заботился о его у себя появлении. Следовательно, если один полагает себе на сердце стать мудрым, другой же — только казаться таким, то каждый обладает потом тем, что задумал: один мудр, другой таким кажется. 3. Поистине могут претерпеть ужасное и вызвать праведный гнев те, кто, охотясь за славой, не есть, но кажутся философами, если те, кто стремился к другому, будут обладать и тем и другим [— и мудростью, и славой —], эти же — ничем. Ибо они заботились о вещах легких не менее своих соперников, чтобы обмануть тех, кто ничего не знает о том, в чем их обманывают. Пусть же эти люди блистают, пусть увенчиваются в театрах, если хотят; они уклонились в сторону от истины, препираясь об ее имени. 4. Что же до нас, людей ничтожных (поскольку ты желаешь причислить меня к роду немногих, <308> и отнюдь не маловажно, по-моему, это твое недовольство судьбой философии), пренебрегаемых у людей, то должно нам возлюбить такой строй жизни, при котором мы сами выстраивали бы себя. Мы не должны ни соревновать, ни завидовать этим недоноскам (ἡμιπαίδευτοίς) ³, когда они возносятся на небеса перед лишенным всякого воспитания [сбродом]. 5. Ибо не видят красоты очищенной души те, кто не возмог сам очиститься; они провозглашают себя и делают все, чтобы показать, что они не мудрецы, но софисты. 6. Поэтому красиво будет сказать лишенным той славы, которую видят в них неучи:

Нужды мне нет; я надеюсь быть чествован волею Зевса⁴.

презираемо и оскорбительно.

³ Букв.: наполовину воспитанным. Можно было бы переводить «недоучкам», но «пайдейя» это отнюдь не «наука» и не «образованность» или «ученость» в нашем смысле слова, потому выражение Синезия значительно сильнее.

⁴ Гомер. *Илиада*, 9, 608.

Принимаю радостно и с любовью встречу с мужем, обладающим разумностью и силой. Ибо таким образом, возможно, не придется мне столкнуться с недостойными и считаться [профанами] человеком всецело бесчестным⁵.

2. 1. Как же не захотеть мне уделить центральное место в душе удивительнейшему Пэонию, который — найдя философию и стратегию разделенными множеством перегородок — соединил их и возвратил [к изначальному единству], сделав явной [сейчас] родственность занятий, [очевидную] в дни древние?! 2. Ибо Италия в древности обладала такими мужами, как ученики Пифагора, которые были гармостами⁶ городов; она тогда называлась Великая Эллада, и это было справедливо. Харонд и Залевк дали итальянским полисам законы, Архит и Филолай командовали армиями⁷. Величайший из астрономов Тимей управлял городом, был послом и занимался иными политическими делами — тот самый Тимей, опираясь на которого, Платон поведал нам о природе космоса. Эти люди жили девятью поколениями позже Пифагора, и они сохранили счастье Италии. 3. Не иначе обстояло дело и в элеатской школе Афин, где заботы об обучении владению оружием и словесным наукам считались равночестными. Говоря же о Зеноне [ученике Парменида], нелегко было бы сосчитать, сколько тираний он

⁵ Здесь, конечно, в смысле социальной невлиятельности, лишенности веса в обществе и т. п.

⁶ Правителями или устроителями городов; также назывались и спартанские наместники на оккупированных территориях.

⁷ Харонд из Катаны — один из древнегреческих законодателей. Точное время его жизни неизвестно. Согласно преданию, сообщаемому Аристотелем, он был учеником Залевка (VII в. до н. э.), жившего в Локрах (Южная Италия). Архит из Тарента (428–347 гг. до н. э.) — философ-пифагореец, математик, теоретик музыки, государственный деятель и полководец. Был современником и другом Платона. Филолай из Кротона (род. ок. 470 г. до н. э.) — крупнейший философ пифагорейской школы, современник Сократа и Демокрита.

сокрушил, учредив в них здоровую полисность. И [ученик Сократа] Ксенфонт, взявший на себя командование десятью тысячами людей, изнуренных несчастьями, стоящими на шаг от гибели, повел их домой из самого сердца Персии и превозмог все препятствия. <309> 4. Почему бы не сказать теперь и о Дионе, противопоставшем монархии Дионисия, который поработил на Сицилии не только последние из эллинских полисов, но также и варваров; Дионисия, смирившего даже дух карфагенян и отогнавшего их уже от берегов Италии? Да, человек, который любил Платона и был любим им, сам вербовал наемников и отплыл на Сицилию, погрузив всё свое войско — и соратников, и наемников — на единственный купеческий корабль. И вот этими-то силами был низвергнут [могущественный] Дионисий! А случилось это потому, что Дион изменял политическую систему и восстанавливал в полисах гегемонию закона. Таким образом, у древних философия и полития возникали вместе⁸ и когда вместе же и продвигались, то соответствующим оказывалось и предпринятое. 5. Но как и в случае других прекрасных и значительных вещей — а всех их без исключения испортило время, — этот двойной эйдос оказался также лишенным жизни, и разделенным в себе он дошел до потомков. Поэтому недостойно задерживаться на делах человеческих. Разве не из-за того же [губящего времени] мы лишены и других благ? Ибо худшее несчастье для полиса — обладать мощью без ума и умом без мощи [как сейчас дело и обстоит].

3. 1. Но ты, по-видимому, восстанавливаешь для нас это соединение [ума и силы в его первоначальной целостности], совмещая управление делами общественными с мыслью о необходимости философских занятий. Дерзай же! Прекрасен агон! Не только ради нас, но и ради Муз ты вступил в борьбу! Теперь никто не выгонит их с рынка и из казармы, как бездушных и бездельных [нахлебниц], не приносящих пользы в делах под открытым небом, но являющихся остроумными штучками для детских забав и болтовни. Каждому из нас подобает

⁸ Ср.: Платон. *Государство*, 473с–474с; 502а–с.

протянуть тебе руку помощи, насколько это в его силах. Таким образом ты мог бы сделать себя человеком в самом деле мудрым: не мудрым наполовину, не калекой, как происходит с тем, кто опирается лишь на природные склонности. 2. Хорошо было бы тому полису, который управлялся бы таким мужем, и мы от этого получили бы пользу, стяжав — благодаря философии — у людей славу, пребывая при этом в границах нравственной жизни. Это справедливое и естественное положение дел было бы прямо противоположно тому, о котором мы недавно упоминали, говоря, что софисты <310> улавливают невежественное большинство в западню, в результате чего истинные сыны философии менее славны, нежели подкидыши и незаконно усыновленные. 3. Но когда дела городов оказываются не в руках большинства, а у немногих архонтов, держащих бразды правления и имеющих при этом ум, они быстро определяют родных⁹ и незаконнорожденных [философов]; и для народа уже не составляет труда распознать обман последних: ему даже нет нужды говорить с ними, ибо на поддельных философов [при таком правлении] ляжет тень собственной неизвестности. 4. Такова природа, что начальствующие вызывают восхищение, поскольку они властвуют. Даже и сейчас — о нелепейшая из вещей! — толпа следует за длинноволосыми [мудрецами]¹⁰ и всеми такого же рода нахалами, которые кажутся чем-то выдающимся; да и другим еще более разнообразным родам софистов люди едва ли не поклоняются и не благоговеют, а особенно перед теми, кто ходит с дубинами и отхаркивается, прежде чем заговорить¹¹. 5. Так что ты поспешил на помощь философии в ее несчастье, но не стал ее обвинителем, поскольку в ней нет несправедливости. [Так как в тебе самом] явилось что-то естественное и справедливое, ты направляешь

⁹ γνήσιον — также «законных», «настоящих», «коренных».

¹⁰ Речь идет либо о христианских монахах, либо о каких-нибудь теософствующих псевдопифагорейцах.

¹¹ Здесь речь идет определенно о киниках, носивших нередко тяжелые посохи в подражание Гераклу, считавшемуся патроном школы.

его к должному и наилучшему [тем решительнее], чем крепче обнимает тебя философия, ибо и теперь ты благородно подъял общую борьбу; оставив туне собачий лай, усердно принялся укреплять нашу Декелею¹².

4. 1. Будучи наслышан о тебе от тех, кто знает тебя дольше, чем я — ведь я знаю тебя так недолго, — я возжелал раздуть искры астрономии, таящиеся в твоей душе и вознести их ввысь посредством внутренних сил. Астрономия ведь и сама есть в высшей степени почитаемая наука и может возвести к чему-то еще более достойному — к знанию, которое, думаю, есть перевозчик к теологии неизреченного. Ибо материя блаженных небесных тел подлечит (ὕποβελῃται) [сфере неизреченного], и движение [неба] есть подражание Уму, как учат знаменитейшие из философов¹³. И это происходит явно и доказательно, а не сомнительно и неопределенно, чему служат геометрия и арифметика, которым несвойственно самим изрекать прямые каноны истины. 2. Итак, я предоставляю тебе дар, наиболее приличный <311> для того, чтобы мне подарить, а тебе принять его. Это вещь моей собственной конструкции, содержащая все, что внесла в науку и помогла мне усвоить достопокланяемая (σεβασμωτάτη) моя учительница [Гипатия]. Вещь была сработана руками лучших мастеров по серебру — из тех, что я мог найти в нашем краю. 3. Но моя цель состоит в том, чтобы воззвать к [дремлющим в] твоей природе порывам к философии. Ибо если ты обретишь стремление пристально вглядываться в видимое, тогда я протягиваю тебе сейчас больший дар, [нежели просто драгоценный предмет,] нечто такое, что имеет отношение к самой науке. И тем самым обращаю твой ум

¹² Декелея — один из важнейших стратегических пунктов древней Аттики, в 26 км к северо-востоку от Афин, господствовавший над проходом в Беотию через горный кряж Парнес к халкидской дороге, по которой подвозилась в Афины большая часть хлеба, шедшего из Евбеи. По совету Алкивиада спартанцы укрепили Декелею в последний период Пелопоннесской войны (413–404), получивший от этого название «Декелейской войны».

¹³ Парафраз Плотина: «Эннеады» II, 2, 1.

[не к видимому только], но и к тому, что я называл явным и доказательным¹⁴.

5. 1. Развертывание поверхности сферы на плоскость сохраняет тождественными пропорции различия фигур. Об этом тем-но говорил уже древний Гиппарх — он был первым обратившимся к рассмотрению этого¹⁵. Мы же — если будет приличным сказать нечто большее — довели изготовление этой ткани до самой каймы и придали ей совершенство. Проблема, на которую не обратили внимания, состояла в величине посредующего времени. Великий Птолемей и его чудный фиас¹⁶ одни только восприняли это учение Гиппарха и были рады обладать им как полезной вещью, ибо шестнадцать звезд делают его достаточным для ночных наблюдений. Только Гиппарх переставил их, встроив их в инструмент¹⁷. Эти великие мужи достойны всякого снисхождения: столь важные проблемы были [в их время] еще не решены, геометрия была еще в младенческом состоянии, и они были обречены трудиться в сфере гипотез. 2. Мы же — за совершенную красоту тела науки, которой мы беструдно (благодаря их свершениям) обладаем — благодарны сим блаженным мужам, предупредившим нас на этом поприще. Мы уважаем их не чуждое философии честолюбивое стремление ввести [в науку] некие новые украшения, заняться делом искусства и сверх этого совершить еще нечто замечательное. 3. Ибо как и недавно основанные города заботятся на первых порах только о необходимом, чтобы сохраниться и продолжить существовать, а если достигают этого, то уже не довольствуются необходимым, но вкладывают средства в красивые портики, большие гимнасии, блестящую

¹⁴ Вариант: «что я называл причиной видимого».

¹⁵ Гиппарх Никейский (ок. 190 – ок. 120 гг. до н. э.) — древнегреческий астроном, географ и математик II в. до н. э. Его нередко называют величайшим астрономом античности.

¹⁶ Религиозное братство, процессия в честь какого-либо бога.

¹⁷ Под инструментом подразумевается, вероятно, какой-то иной, предшествующий творению Синезия, восходящий к Гиппарху небесный глобус.

агору, — так же и в случае науки: ее выступление (πρόδος) — в сфере необходимого, расцвет же — превосходящего [начальные нужды]¹⁸. 4. Вопрос о проекции сферы на плоскость <312> мы считаем достойным изучения сам по себе. Мы разобрали его и написали трактат, тонко рассудили о нем с необходимой полнотой и многообразием теорем¹⁹. Затем мы поревновали перенести наши логосы в материю и, наконец, изготовить всецело прекрасное изваяние космической шири (πλάτους). 5. Таким же путем производится сечение ровной плоскости и равномерной вогнутости на тождественные друг другу сегменты. И поскольку мы считаем, что определенный вид вогнутости наиболее родственен совершенной сфере, мы вогнули лист (πλάτος), заботясь, чтобы образ инструмента возбуждал припоминание умного созерцания истины. Ибо инструмент отображает различие звезд по величине на шесть классов и сохраняет взаимоотношение их фигур. Что же до кругов²⁰, то одни обращаются, другие же пересекают их путь. Мы разделяем их на классы (μοιρίσιων), делая линии разделения между пятью классами крупнее, чем те линии, которые делят каждый из классов; мы также увеличили надписи, обозначающие число этих линий, черные же [буквы] на серебряном фоне создают видимость книги. 6. Но все они разделены не как рядоположенные (ὁμοστοίχως), и не сами по себе, и не в отношении друг к другу. Но некоторые разделяются, будучи равными по размерам, другие в своих явлениях не упорядочены (ἀνωμαλως) и не равны, но в логосе²¹ равномерны (ὁμαλῶς) и равны. Должна иметь место согласованность, чтобы согласиться

¹⁸ Синезий был одним из ученийших мужей эпохи. Некоторые ученые отождествляют его с Синезием алхимиком, чьи трактаты читались на протяжении всего Средневековья и сохранились до нашего времени. См.: *Thorndike L. History of Magic and Experimental Science. Macmillan, 1923.*

¹⁹ Возможно, речь идет об утерянном трактате, который Синезий также подарил Пэонию вместе с планисферой.

²⁰ Т. е. орбит небесных тел.

²¹ Возможно: при произведении расчета.

с различием фигур; потому же и наибольшие круги, проводимые через полюсы и обозначающие тропики, хотя они остаются кругами в логосе, становятся прямыми линиями в созерцании [т. е. в проекции на плоскость]. Таким же образом Антарктический круг полагается большим самого большого, и расстояние звезд друг относительно друга растягивается согласно чертежу проекции. 7. Что до эпиграмм, то они — чистое золото; мы вставили их, выгравировав на антарктическом круге в том месте, где он свободен от звезд. Второй тетрастих древний и представляет собой просто похвалу астрономии. «Я смертный, я однодневка; но когда мой путь вьется среди толчеи окружающих звезд, то уже не касаются стопы земли, но близ самого Зевса наполняюсь питающей богов амброзией»²². <313> 8. Предшествующее же этой эпиграмме восьмистишие написано одним из тех, кто сам конструировал инструмент, то есть мной, и представляет собой краткое и обобщенное сообщение о том, что можно увидеть на моей модели. Это слова — сильные скорее научностью, нежели [поэтическим] великолепием, ибо они обращены только к астроному и говорят о пользе, которую он может извлечь из инструмента. Эпиграмма утверждает места звезд, не говоря об их отношении к зодиаку, но в отношении к экватору, ибо в моей работе показана невозможность первого. Говорится, что кривые были даны (я имею в виду части зодиака в отношении к частям экватора) и для всех них указано восхождение — т. е. сколько частей в зодиаке, столько же и в экваторе; согласно первым разделен экватор. Вот эта эпиграмма; она была написана [в конце данного послания], чтобы ее могли прочесть и потомки, ведь для тебя достаточно текста [выгравированного] на карте (πίνακι)²³:

9. Мудрость нашла тропу в небеса — о великое чудо!

И ум пришел от этих небесных [существ].

Смотри! Он также упорядочен в изогнутости сферической
плоскости,

Рассечен равными кругами на неравные части.

²² Птолемей (см.: Палатинская Антология, IX).

²³ Варианты: «доске для письма», «каталоге [звезд]».

Увидь же созвездия на ободке [неба], там где Титан
Правит, рапределяя ночь и свет!
Прийми кривизны Зодиака и не упусти
Славные точки схождения полдней²⁴.



²⁴ Возможно, имеются в виду полуденные линии — меридианы.

О ЦАРСТВЕ¹



1. Нужно ли при входе сюда опускать глаза тому, кто послан не от богатого и могущественного города и не принес с собой робких и льстивых речей, рабских произведений риторики и поэзии? Будет ли он осужден на молчание в этом дворце, если ему не покровительствует слава его отечества, если он не может прелестьями своей речи доставить удовольствие императору и его советникам? Вот появилась [перед вами] философия, но охотно ли примете вы ее? Когда она является после долгого отсутствия, кто может отказаться ее признать, кто откажет ей в гостеприимстве, ею заслуженном?

¹ Перевод с греческого и примечания М. В. Левченко. Опубликовано в: Византийский временник. 1953 г. Т. 6. С. 337–357.

Если она нисходит к вам, то не для себя, а для вас, так как вы не можете к ней отнестись с презрением без вреда для самих себя. В речи, которую она будет пред вами держать, не будет места желанию нравиться: она не домогается того, чтобы обольщать сердца выражениями пустыми и мимолетными, выставляя напоказ украшения людского красноречия. Напротив, тем, которые ее принимают, она, серьезная и вдохновенная божеством, влагает в уста достойную и мужественную речь, не домогающуюся того, чтобы низкой лестью снискать благосклонность вельмож. В своей суровой свободе, чужая в царском дворце, она не входит сюда, чтобы расточать наудачу и по всякому поводу похвалы императору и императорскому двору. Это для нее не нужно. Она хочет не только несколько взволновать умы, но поразить их с силой и, поражая, исправлять. Императоры должны с большим почтением принимать речь свободную и независимую.

2. Похвала обольстительна, но пагубна. Она подобна ядовитому питью, смешанному с медом, которое предназначается осужденным на смерть. Разве тебе неизвестно, что мастерство повара, вызывающее у нас искусственный аппетит изысканными блюдами и слишком утонченными приправами, вредит нашему здоровью, тогда как медицина и гимнастика ценою недолгих лишений укрепляют тело? Я хочу быть в числе тех, которые несут здоровье, хотя бы с риском возбудить твой гнев. Ибо как острога и горечь соли препятствует разложению мяса, так истина в речи оздоравливает дух юного императора, готового заблудиться вследствие произвола его власти. Итак, выслушайте терпеливо этот новый и еще не употребляемый род речи; не обвиняйте ее дерзость; не обрекайте прежде, чем она начнется, на молчание за то, что она не старается понравиться, но вместо того, чтобы льстить молодым людям, сообщает им суровые правила и серьезные наставления.

Если вы сумеете вынести ее присутствие, если похвалы, которые вы привыкли слушать, не испортили ваш слух, то

«Это — действительно я перед вами»².

² Гомер. *Одиссея*, XXI, 207. Слова Одиссея, который открывается своим верным рабам.

3. Меня послала к тебе Кирена увенчать твою голову золотою короной, а твою душу — философией; Кирена, город греческий, имя древнее и почтенное, некогда предмет воспевания тысячи поэтов, теперь же бедная и опустошенная, груда развалин, просящая императора, чтобы он сделал что-либо достойное ее древнего происхождения. Ты можешь облегчить ее страдания, если только захочешь, и от твоей воли зависит, чтобы со временем я снова явился к тебе, представив другую корону от имени моего отечества, уже счастливого и цветущего. Но теперь, каково бы ни было настоящее положение моей страны, я имею право говорить свободно пред императором, ибо истина составляет главное достоинство речи, а родина оратора не делает его речь лучше или хуже.

Итак, начнем с Божьей помощью и приступим к ответственной из речей или, вернее сказать, из трудов. Заботящийся о том, чтобы один единственный человек — император был наилучшим, должен кратко коснуться всего, что поневоле затрагивает душу императора, — как восстановить все дома, все города, все народы, большие и малые, соседние и отдаленные. Согласись только, чтобы мы прежде всего условились в том, что ты выслушаешь мою речь. Разумно не вспугивать зверя преждевременно. Скажем, что должно делать императору и чего не должно, противопоставляя честное бесчестному. Ты же, рассмотрев то и другое, поймешь, что тебе надлежит [делать], и возлюбишь благо, ибо его одобрила философия, а зло отвергнешь; таким образом стремись первое всегда делать, а другого впредь не допускать. Поэтому во время [моей] речи при перечислении того, что не должно делать и в чем вместе со мной и ты сам сознаешь за собой вину, ты негодуй и красней за себя, за то, что тот или другой недостаток свойствен тебе. Эта краска стыда обещает добродетель раскаяния, и этот стыд является божественным и таким представляется Гесиоду³. Тот же, кто упорствует в ошибках и стыдится сознаться в невежестве, не получает пользы от раскаяния и нуждается не в целительных речах, но, как говорит мудрый муж, — в

³ Ср.: Гесиод. *Труды и дни*, 197–200.

наказании. Итак, философия с самого начала представляется суровой и тягостной.

4. Я вижу, что некоторые из вас уже смущаются и считают недопустимой такую свободу речи, но, с одной стороны, разве я не обещал именно так выступать, и вы, зная это заранее, должны были держаться стойко и противостоять нападению, да и тебе это приятно слушать [ведь] все [тебя так] прославляют. И я соглашаюсь, что такой обширной власти, как у тебя, нет ни у кого другого: у тебя собраны груды богатств, превышающие [богатства] Дария; [у тебя есть] многие мириады всадников, воины, используемые в качестве стрелков и панцырные [в таком количестве], что если бы они имели вождя, то против них было бы бесполезно всякое сопротивление. Тебе поклоняются превышающие всякое число города, которых большую часть ты не видел, и они не надеются, чтобы ты когда-либо их увидел. Все это и мы лучше всякого другого назовем истиной. Но в чем я не соглашаюсь с другими? Они это ставят тебе в заслугу и называют тебя счастливым. Я же меньше всего ставил бы это в заслугу, а подчеркивал бы больше всего твое счастье. Это не одно и то же, но совершенно различны счастье и заслуги. Ибо считают счастливым за нечто внешнее, восхваляют же за внутренние достоинства, которыми закрепляется счастье. Одно даруется судьбой независимо от достоинств человека, другое — самостоятельно приобретенное благо души. Поэтому одно само по себе является прочным; внешнее же счастье скоропроходяще и изменчиво и часто обращается в свою противоположность. И для сохранения его нужна помощь божества, нужен ум, нужно искусство и время, нужны многие деяния, обширные и разнообразные, которые не испытаны никаким опытом и не легки для тех, кто испытывается. Счастье легко может выпасть на долю людей, но оно не сохраняется без труда. Ты видишь, какие жизни являются предметом театральных трагедий⁴. Терпят несчастья не только плебеи и бедняки, но и лица могущественные, владетельные особы и тираны. Ведь маленький дом не рушится в момент великого несчастья, и бедность выдерживает тяжесть невзгод, но чем могущественнее

⁴ Ср.: Dionis. *Opera*, XIII, 2.

человек, тем чувствительнее для него опасность и измена счастья. Однако весьма часто добродетель предшествует счастью, и прекрасные достоинства доставляют людям счастье, как если бы судьба стыдилась не воздать честь очевидным достоинствам. Не нужно ходить далеко, чтобы подкрепить это примерами. Вспомни отца и увидишь, что власть ему была дана в награду за добродетель. Счастье не является причиной добродетели, но зато некоторые своими доблестными деяниями приобретали счастье. Пусть, император, и тебя причислят к таким [людям], чтобы не напрасно философия здесь произносила речь. Пусть правление будет тем для тебя важно, что оно упражняет и возвышает в добродетели, которая порождает нужду в вещах, достойных твоего величия, и не допускает образа жизни, не соответствующего императорскому.

5. Нужно стремиться к тому, чтобы душа стала царственной, нужно защищать счастье, чтобы его не упрекали в непоследовательности, так как начало твоей жизни было куда счастливее, чем у отца⁵. Тому военная слава принесла императорскую власть, — тебя же императорское достоинство побуждает к военным подвигам, и ты обязан величием счастьем. Он завоевал блуга трудом, — ты же их без труда получил в наследство. И все-таки нужно трудиться, чтобы [их] сохранить. И это, как я уже раньше сказал, трудно и требует тысячи глаз, чтобы счастье, как это часто бывает, не свернуло на середине пути подобно коварным спутникам; ведь с ними мудрецы сравнивают счастье за его непостоянство. Разве ты не видишь, что даже отца [хотя очевидно, что он за славные свои подвиги был провозглашен императором] зависть и на старости не оставила без трудов, так же как и Бог не оставил без увенчания. Но он должен был выступать в поход против двух тиранов⁶, и, победив обоих, он умер во время триумфа над вторым⁷, уступив не кому-либо из людей, а природе,

⁵ Букв.: «Так как неодинаково начиналась жизнь твоя и [твоего] отца».

⁶ Синезий имеет в виду походы Феодосия против Максима в августе 388 г. и Евгения в сентябре 394 г.

⁷ Феодосий I умер 17 января 395 г.

против которой бессильны и храбрость оружия, и хитрость ума. Но доблесть он унес в могилу, оставив вам в наследство прочную императорскую власть. Пусть же для вас сохранит ее добродетель, а через добродетель сохранит сам Бог. И если везде необходима Божья помощь, то в особенности тем, которые получили счастье не собственными трудами, борьбою и искусством, но, как вы, по наследству. Тот, кого больше всего одарил Бог и кому дал возможность еще совершенным мальчиком называться великим императором, тому необходимо переносить всякий труд, воздерживаться от всяких жизненных удобств, отказывать себе в сне, принимать на себя бремя великих забот⁸, если только он хочет быть достойным имени императора.

Хорошо старое изречение, что не количество подданных делает императором, а не тираном, точно так же как количество овец не делает пастухом мясника, который гонит их на бойню, чтобы не только утолить свой голод, но и другим продать на обед.

6. Этим-то, полагаю, отличается император от тирана, пусть даже судьба у них одинакова. И как тот, так и другой господствуют над множеством людей. Тот, кто соединяет свои интересы с благом подданных, кто готов страдать, чтобы оградить их от страданий, кто подвергается за них опасности, лишь бы только они жили в мире и безопасности, кто бодрствует днем и ночью, чтобы им не было причинено никакого вреда, тот — пастух для овец, государь для людей. Но кто пользуется властью неумеренно, употребляет ее на удовольствия и забавы, думая, что она должна служить к удовлетворению всех его страстей, кто считает выгодным начальствовать над многими, если они служат его прихотям, кто, коротко говоря, хочет не стадо кормить, но самому от стада кормиться, того я назову мясником для скота, того я назову тираном, если он начальствует над разумными людьми. Вот тебе единственная возможная норма царственного поведения. Ты подвергни самого себя проверке; если будешь соответствовать этой [норме], то справедливо должен присвоить себе

⁸ Это же выражение Синезий употребляет в сочинении «О провидении» (I. 12. N. Terzaghi, v. II, p. 88).

почетный титул почетного дела; если же окажешься не соответствующим ей, то должен постараться устранить несоответствующее и приспособиться к [этой] норме. Я считаю, что юность способна на всякие подвиги, лишь бы кто-нибудь ее побудил к подражанию добродетели. Ибо юность способна к любым сильным увлечениям, подобно рекам, которые неудержимо стремятся вперед, если им предоставлен свободный простор. Поэтому-то молодому императору и нужно, чтобы философия руководила им и предохраняла от неправильного пути. Разным добродетелям близки разные пороки, и отступив от стези добродетели [ты приходишь] к соответствующему пороку. Императорской власти близка тирания и почти с ней соприкасается, так же как безрассудство соприкасается с храбростью, расточительность со щедростью. Гордый, если не удерживается философией в должных границах, если несколько выходит из рамок, становится заносчивым и умственно неполноценным. Не страшись никакого другого порока для царской добродетели, кроме тирании, и различай [эти понятия], пользуясь указаниями данной речи, а в особенности тем, что император свои склонности подчиняет законам, а для тирана его склонности служат законом⁹. Власть — вот то, что у них общего, а [образ] жизни — противоположный.

7. Вершины благосостояния и счастья достигает тот, у кого все подчиняется воле. Воля же подчиняется благоразумию и, будучи госпожой во внешних проявлениях, уступает власть своей сожительнице, как превосходящей, и принимает от нее правила того, что должна делать. Власть сама по себе еще не приносит счастья. Не во власти заключается установленное Богом блаженство, но к этому должно присоединиться или, вернее, этому должно предшествовать благоразумие, которое наилучшим образом упорядочивало бы власть. И я называю совершенными такую жизнь и такого человека, в которых соединены оба эти качества и сохраняются в равновесии; [совершенен] тот, кто рожден властвовать, и способен властвовать; он и непобедим; так как сила и мудрость [в нем] совпадают.

⁹ Ср.: Dionis. *Opera*, III, 43.

Взятые же в отдельности они не имеют значения: сила неразумна, а благоразумие бессильно. Поэтому я восхищался мудростью египтян. Дело в том, что Гермеса египтяне представляют с двумя лицами, молодым и старым; первое обозначает силу, второе благоразумие. Так как одно без другого не приносит пользы, то у них у преддверия храмов помещаются изображения сфинксов, скрытый символ соединения той и другой добродетели, в котором звериное туловище обозначает силу, а человеческая голова — благоразумие. Сила тела, лишенного разумного руководства, действует безрассудно, все смешивает и приводит в хаос. И опять-таки совершенно непригоден для действия ум, лишенный помощи рук. Только соединение всех добродетелей является украшением государя. Благоразумие же в особенности подобает ему. Итак, приобрети себе эту [добродетель] в проводники; остальные три¹⁰ последуют за старшей сестрой, и ты немедленно будешь иметь их всех подругами и соратницами.

8. Я говорю речь, которая вначале может показаться неуместной и странной, но тем не менее преисполнена истины. Я слабость сравниваю с силой и бедность с богатством и изобилующих всем с нуждающимися во всем. Если лишенные благоразумия будут сравниваться друг с другом, то бедные и негодные частные лица окажутся даже предпочтительней властителей, лишенных разума и благоразумия, так как они совершают меньше ошибок, и их душевная порочность не найдет столько практического применения. Внешние блага, которые мои наставники Платон и Аристотель обычно называют орудиями¹¹, в равной мере могут служить орудиями как пороков, так и добродетелей. Поэтому и оба эти мужа, и те философские школы, которые ими созданы, не удостоили их ни лучшего, ни худшего названия, но назвали орудиями, по временам хорошими, по временам — дурными, в зависимости от употребления тех, кто ими пользуется. Поэтому следует

¹⁰ Синезий имеет в виду силу, умеренность и справедливость, которые, по представлениям риториков того времени, вместе с мудростью составляли четыре основные добродетели.

¹¹ Ср.: Аристотель. *Этика*, I, 8.

молить, чтобы у преступника отсутствовали орудия, чтобы его преступные склонности остались без исполнения. Одновременно нужно желать, чтобы орудиями обладал тот, кто может ими хорошо пользоваться, от кого все — и города, частные лица — получают пользу, чтобы природа добродетели не прозябала в неизвестности без употребления и деятельности, но чтобы она израсходовала свою силу на благо людей. Таким образом, нужно пользоваться находящимися под рукой благами, и только таким единственным образом и ты должен ими пользоваться.

Итак, и отдельные семейства, и города, и племена, и народы, и материки — пусть все пользуются провидением и благоразумной заботливостью государя, которому Бог, являющийся первообразом разумных вещей, дал как бы образец своего провидения и приказал, подражая небесному, исправлять несовершенства земного. Он, носящий сходное имя, является другом великого царя, если не обманывает название¹². Но оно не обманывает, ибо к нему прилагают и другие из божественных имен. Прежде чем объясним это, будет своевременным предпослать для выяснения нечто из философии.

9. Нигде никогда не было найдено имя, которое определяло бы сущность божества. Но неспособные определить сущность Бога люди желают прикоснуться к нему через то, что проистекает из него.

Так, его называют отцом, создателем, или как-нибудь иначе, или началом, причиной — это все его свойства, из него вытекающие. Равным образом, называя его царем, будешь пытаться определить его природу пониманием тех, которые имеют царя, а не его собственную природу. Перехожу к тому его имени, говорить о котором я обещал, но откладывал до настоящего момента. Разве это не то имя, какое присвоено земному царю и с ним соединено, которое, я говорю, он должен заслужить и доказать, что оно дано не ложно. Я был бы рад, если бы имя, присвоенное земному царю, присваивалось бы ему не лживо, а по заслугам. Все как просвещенные, так и непросвещенные народы единодушно признают, что Бог благ, и это заявляют все единодушно и по общему

¹² βασιλεύς — по-гречески и Господь, и император.

согласию. В остальном же о Боге высказывают разные мнения и удивительным разнообразием представлений разделяют его непорочную и нераздельную природу. Но эта благодать Божия, хотя она стоит вне сомнения, не обнаруживает бездеятельности в действии, а подкрепляется последующим. Не голое название благодати звучит в ушах, но такое, какое представляется эффективным и которым можно воспользоваться. Само это определение показывает, что Бог является причиной всякого блага. Священные молитвы наших отцов в чтимых святилищах взывают не к божеству, возвышающемуся над всем, не представляют Его как властителя, но почитают его провидение и заботу. Божество — податель того, что приличествует божеству — жизни, благосостояния, разума и всего, что относится к последующему, но о чем пристойно упомянуть сначала. Тебе же подобает никогда не оставлять строй, в котором ты поставлен, не посрамлять общее [с Богом] имя, не усердствовать в подражании, не только осыпать города всеми видами благодеяний, но делать счастливым, насколько можно, каждого из подданных. И тогда только, называя тебя великим царем, мы будем отвечать истине, не по привычке, но по внутреннему убеждению души, используя язык как выразитель искреннего мнения. И вот я в [своей] речи опишу императора, как бы создавая [его] статую. Ты же сделаешь эту статую движущейся и одушевленной.

Итак, приступаю к делу, заимствуя, если это нужно будет, приходящее на ум у древних и блаженных мужей. Ты же без всякого сомнения полюби то, о чем одинаково мыслят древние и новые мудрецы, не меньше других, но больше, как и подобает императору.

10. Благочестие прежде всего пусть будет составлять прочное основание, на котором статуя будет стоять твердо и непоколебимо, так как при нем никакая сильная буря не может ее потрясти. Пусть оно везде будет нас сопровождать, везде проявляться, в особенности же в главе [государства]. Начиная с этого речь, я считаю, что государь первый из всех при Божьей помощи должен научиться управлять самим собою, должен устроить монархию в своей душе. Ибо хорошо знай, что человек не простое существо, имеющее только один вид, но Бог вложил в состав одного живого существа смешанное и разнообразное множество качеств, и я полагаю,

мы представляем гидру, животное странное и более чем многоголовое. Не одним и тем же мы думаем, стремимся, печалимся или гневаемся, не одним и тем же мы радуемся и опасаемся. Ты видишь здесь и различие мужского элемента и [женского, храбрости и трусости. Есть и совершенно противоположные свойства], но есть и общее для всех свойство, которое мы называем умом.

Считаю должным, чтобы он властвовал в душе государя и уничтожил в ней охлократию и демократию страстей. Тот получит подобающий принцип властвования, кто сделает его приспособленным, кто усмирит и сделает ручными лишённые разума части души, покорит их разуму и подчинит их множество единому разумному управлению. Такой и частный человек и государь является божественным, государь тем более, что сообщает свою добродетель всем народам, и благами его одного пользуется множество людей. Необходимо, чтобы в нем царило и даже на лице отражалось вдохновенное внутреннее спокойствие. Это зрелище не будет вызывать страх, но будет достойно почтения. При таком тихом и спокойном расположении духа он вселяет удивление в друзьях (иными словами — в добрых), на врагов же и людей злых наводит страх. Раскайнию нет места в его душе, потому что если он что делает, то делает по общему согласию всех частей души, потому что они организованы одной властью и не отказываются быть частями и объединяться в одно целое. А кто разделяет стремления этих частей, кто позволяет, чтобы они в действиях были многообразны и поочередно владели организмом, того ты видишь то высокомерным, то подавленным, то смущенным, то волнуемым страстями, то скорбями, то удовольствиями, безумными желаниями, так что он никогда не похож на самого себя.

«На что дерзаю, — вижу... Только гнев
Сильней меня...», —

сказал некто¹³, признав свою раздвоенность и борьбу противоречивых стремлений. Это первое и вполне достойное государя

¹³ Еврипид. *Медия*, 1078 sq. Пер. И. Анненского, 1274–1275.

дело — быть царем над самим собой, поставить разум укротителем домашнего зверя; ведь непристойно управлять бесчисленным количеством людей, а самому рабствовать пред постыднейшими господами — удовольствиями, скорбями и другими подобными зверями, обитающими в живом существе.

11. Так начав с самого себя, государь потом будет общаться прежде всего с приближенными и друзьями, с которыми он будет советоваться обо всем. Пусть называет их друзьями, не издеваясь над названием, не прикрывая жестокое и суровое властвование названием, более мягким, чем верным.

Какое приобретение для государя может сравниться с дружеским общением!¹⁴ Какое соучастие в счастье приятнее! Кто тверже в перенесении превратности судьбы! Кто искреннее в похвалах, кто наименее тягостен в суровом порицании? Какое доказательство доброты и благочестия государя может быть очевиднее для народа, чем то, когда он делает счастливыми тех, дружбой которых он пользуется. Через это он покажет себя достойным дружбы и людям отдаленным, и для добрых будет весьма желательным удостоиться дружбы императора. Обратное бывает у тиранов, относительно которых есть прекрасная поговорка: «Подальше от Зевса и [его] молнии»¹⁵, так как их коварное обращение с окружающими показывает, что гораздо безопаснее праздная жизнь, соединенная с покоем, чем опасности, которые встречаются на выдающемся посту. Ибо не успеет кто-либо стать счастливым вследствие дружбы тирана, как становится предметом сострадания вследствие его вражды. Государь же знает, что совершенство у Бога и что Бог в силу извечной своей сущности выше управляемых, тогда как для человека, управляющего многими и подобными ему людьми, собственная его природа недостаточна для попечений о всяком деле. Стараясь пополнить этот недостаток природы, он входит в общение с друзьями и тем увеличивает свою собственную силу; он, таким образом, будет видеть глазами всех, слышать ушами всех и пользоваться советами всех, направленными на общую цель.

¹⁴ Ср.: Dionis. *Opera*, I, 30 и III, 86 sqq.

¹⁵ См.: Suidas. *Lexicon*, s. v. πόρρω.

12. В то же время император должен проявлять величайшую бдительность, должен использовать все средства, имеющиеся во дворцах, для того чтобы оградить себя от низкой лести, принимающей личину дружбы. Ибо одной ею, даже при бодрствующих оруженосцах, расхищается империя. Если он [льстец] не будет сразу задержан, то энергично проскользнет во внутренние сокровищницы и нападет на самое драгоценное достояние государей — на их душу. Вообще любовь императора к своим друзьям — дело отнюдь не маловажное. Она сделала всем известного Кира и Агесилая славнейшими из государей среди греков и варваров. Приняв решение о том, что должно быть сделано, он утвердит это решение советом друзей. Для того же, чтобы дело было сделано, оно нуждается во множестве рук.

13. Подвигаясь вперед, наша речь выводит государя из дворца и после друзей передает его воинам, как бы вторым друзьям, повелевает явиться на военное поле, чтобы произвести смотр людям, коням и оружию. Здесь с всадниками он будет упражняться на коне, состязаться в беге с пешими, будет упражняться с тяжело вооруженными и с легко вооруженными воинами, бросать метательные копья, чтобы участием в делах привлечь каждого в живое общение, чтобы, называя воинов своими соратниками, не оказаться притворщиком и лжецом. Может быть, тебе и неприятно слышать, что нами возлагается на тебя труд, но, поверь мне, над государем труд имеет мало власти. Кто не прячется от труда, того труд не побеждает. Когда император занимается физическими упражнениями, живет на открытом воздухе, учится владеть оружием, весь народ на это смотрит. Он привлечет взоры всех присутствующих, и никто не станет смотреть в другое место, когда государь на виду что-нибудь делает, и в ушах всех прозвучит каждое деяние императора. Привычка солдат часто видеть государя возбуждает в их душах преданность к нему, которая имеет огромную силу и значение. И какое царство сильнее, чем то, которое ограждено любовью? Какое частное лицо, какой маленький человек свободнее и безопаснее, чем тот государь, которого не боятся, но за которого боятся подданные? Этот военный народ прост и благороден, и к нему легко найти соответствующий

подход. Сам Платон называет вооруженный народ стражами и особенно сравнивает его с собаками¹⁶, животным, которое сознательно и бессознательно различает друзей от врагов. Наоборот, что может быть постыднее императора, которого защитники империи узнают только при посредстве художников. Это частое общение будет приносить пользу не только тем, что войско будет с ним связано, как единый организм, но и тем, что многое, совершающееся в это время [т. е. во время общения], будет помогать улучшению военного дела, развитию полководческого искусства и подготовке к более важным и серьезным предприятиям. Немалое дело также [иметь возможность] во время сражения называть по имени военачальника, его помощника, или начальника конного отряда, или тагмы, или знаменосца, или, наконец, кого-либо из ветеранов и воодушевить их, всех тех, которые, как я говорю, занимают первые места в каждом конном и пешем соединении. Гомер, изобразив одного из богов во время сражения ахейан [с троянцами], говорит, что он ударом скипетра наполняет юношей «великою силой»¹⁷, так что душа

«Пламенной прежнего рвется на брань и кровавую битву»¹⁸,

а руки и ноги не могут сохранять покоя, ибо

«Рвутся в битву и ноги внизу и поверху руки»¹⁹,

другими словами, «бросаются в бой добровольно». Я думаю, что то же совершит император, если назовет своих по имени, воспламенит жаждой славы того, кто не возбуждается военной борьбой, а воинственного воина поощрит к сражению. Едва ли найдется такой, который не показал бы усердия перед государем.

¹⁶ Платон. *Политика или государство*. Пер. Карпова. СПб., 1863, стр. 123 сл., стр. 237.

¹⁷ Гомер. *Илиада*, XIII, 60 (пер. В. Вересаева).

¹⁸ Там же, XIII, 74 (пер. Н. И. Гнедича).

¹⁹ Там же, XIII, 75 (пер. В. Вересаева).

Поэт, по-видимому, понимал, что как миролюбивый, так и воинственный государь получит отсюда великую пользу. Первый он показал, какое большое значение для возбуждения воинской бодрости имеет то обстоятельство, чтобы и рядовые воины были известны полководцу. Он выводит Агамемнона, который не только воинов называл по имени, но и своего брата уговаривал обращаться к каждому мужу по отцу и по роду, быть со всеми приветливым, не держаться надменно²⁰. Ибо чтить — значит хвалить, напоминая о совершенном им хорошем и удавшемся подвиге. Видишь у Гомера, как царь хвалит простого человека. И кто пощадит свою кровь, услышав похвалу государя! Вот что ты приобретешь от частого общения с воинами, а затем ты узнаешь их нравы и жизнь и будешь понимать, где и в каких обстоятельствах надлежит употреблять тот или другой воинский строй. Обрати внимание и на следующее: император — мастер сражения, как сапожник — обуви, и как смешон тот сапожник, который не знает инструментов своего ремесла, так смешон и государь, если он не умеет пользоваться воинами.

14. Чтобы не отклониться от плана, перехожу к настоящему, касающемуся всех разделов речи.

«Может быть, с помощью бога, речами своими удастся
Дух мне его взволновать: уговоры доходчивы друга»²¹.

Итак, я полагаю, что ничто и никогда не причиняло Римской империи такого вреда, как та театральная пышность, окружающая фигуру императора, которая втайне подготавливается священнослужителями и выставляет вас в варварском облике. Не любят сожительствовать истина и фальшь. Но ты не оскорбляйся, так как это не твоя вина, но тех, кто первыми ввели эту пагубную болезнь и передали потомкам зло, возрастающее со временем. Ваша пышность и боязнь, что вы сделаетесь предметом меньшего почитания, если станете часто позволять лицезреть себя, держит вас взаперти, [превращая в] своих собственных пленников, причем вы очень мало видите, очень мало слышите, теряя мудрые

²⁰ Там же, X, 68–69.

²¹ Там же, XV, 403–404.

уроки опыта. Вы радуетесь только телесным удовольствиям и преимущественно тем, которые более других погружают в материю — наслаждениям вкуса и осязания. Ваше существование подобно существованию полипа. Вы отвергаете обыкновенное человеческое состояние, не достигая, однако же, совершенства, свойственного человеку. Ибо те, с которыми вы имеете общение в ежедневной жизни и в других делах, и которым доступ во дворец более свободен и более легок, чем даже стратигам и лохагам, и которых вы находите для [своего] удовольствия, — это люди с малой головой и малым умом, настоящие недоноски, несовершенные произведения природы, подобные фальшивой монете, подделываемой трапезитами. И глупый человек становится даром, достойным того, чтобы быть предложенным императору, и чем он глупее, тем этот дар больше! Они в одно и то же время беспричинно радуются и плачут; их жесты, крики, всякого рода шутки помогают вам тратить время и разгоняют при помощи еще большего зла то душевное смущение, которое порождается вашей жизнью, не сообразной с природой. Глупые мысли и смешные слова лучше достигают до ваших ушей, чем мысли мудрые, исходящие из красноречивых уст философа. Какую пользу вы извлекаете из этой удивительной праздности, в то время как вы держите в подозрении наиболее разумных из народа и проявляете высокомерие к ним, а глупых допускаете к себе и перед ними раскрываетесь? Но проследи мысленно, в какое время расширялась территориально империя парфян, македонян, древних мидян и та, в которой мы живем. Тогда ведь были расширены ее границы, когда воины и граждане долго оставались в строю вне дома, спали на голой земле, не избегали трудностей, не увлекались удовольствиями. Заботливо приобретая блага и дойдя до величайшего благосостояния, они не могли без труда и благоразумия сохранить его. Счастье уподобляется бремени более тяжелому, чем свинец. Оно может придавить носителя, если он окажется недостаточно сильным.

15. Природа подготавливает душевную силу, а создает ее упражнение. К упражнению, государь, тебя призывает философия, предостерегая от печальных последствий. Все разрушается

средствами, противоположными тем, при помощи которых было создано. И я считаю непристойным, чтобы римский государь нарушал отеческие установления, не вчера и третьего дня проникшие в государство, отклонившееся от правильного пути, но те, которыми было создано его могущество. Если не веришь мне, то, во имя божества, управляющего царями, выслушай меня терпеливо (ибо язвительна речь моя!). В какое время — думаешь ты — римские дела находились в лучшем состоянии — после того ли, как вы стали носить золотые и пурпурные одежды, после того ли, как драгоценные камни, извлекаемые из недр гор и бездн отдаленного моря, обременяют ваши головы, покрывают ваши ноги, блистают на ваших поясах, прикрепляются к вашим одеждам, служат для вас застежками, украшают ваши троны? Так разнообразием и пестротой цветов вы сделали подобны павлинам, стали предметом, любопытным для созерцания, и на себя навлекаете гомеровское проклятие — каменные ризы²². Для вас еще недостаточно этих риз! Когда вы носите титул консула, вы не можете войти в помещение, в котором собирается сенат — для избрания ли должностных лиц или для совещания, — не будучи одеты в пеплос того же рода. Тогда те, которые на вас смотрят, воображают, что вы одни счастливы между всеми сенаторами, что вы действительно исполняете свои обязанности. Вы гордитесь своей ношей: вы походите на пленника, который, будучи закован в золотые цепи, не сознает своего несчастья: прельщенный блеском своих цепей, он не замечает, как плачевна его жизнь в плену. Разве свободнее он, чем тот несчастный, члены которого закованы в самые грубые деревянные колодки! Мостовая и голая земля слишком грубы для ваших нежных ног; вы можете ходить только по золотому песку. Караваны и корабли с большими издержками привозят вам из отдаленных стран этот драгоценный песок; многочисленная армия занимается его разбрасыванием. В самом деле нужно, чтобы всюду император находил удовольствие, даже под своими ногами. Неужели теперь вы поступаете лучше, когда императоров окружает таинственность, когда, подобно ящерицам,

²² Гомер. *Илиада*, III, 57.

убегающим от света в свои норы, вы скрываетесь в глубине ваших дворцов, дабы люди не видели, что и вы такие же люди, как они? Разве не тогда [было лучше], когда нашей армией предводительствовали полководцы, которые вели жизнь солдата. Почерневшие от солнца, простые и безыскусственные, чуждые театрального блеска, в войлочных лаконских шапках, которые ныне возбуждают смех в детях, рассматривающих изображения [полководцев], они и взрослым не кажутся счастливыми, а в сравнении с вами представляются просто несчастными. Но зато они, эти воины, не нуждались в том, чтобы окружать стенами свои города, чтобы защитить себя от нападений со стороны Азии и Европы. Наоборот, своими подвигами они заставляли неприятелей заботиться о защите их собственных очагов. Часто они проникали даже за Евфрат для преследования парфян и за Истр для нападения на гетов и массагетов. Последние же теперь приняли другие имена вместо прежних, а некоторые изменили и лица каким-то способом, чтобы казаться новым и страшным племенем, вышедшим из земли; они, поселив страх в наши души, в свою очередь переправляются [на наши берега этих рек] и вынуждают нас покупать мир,

«ежели ты не одеешься в крепость»²³.

Но оставим, если угодно, сравнение древних времен с настоящими, чтобы не показалось, будто мы, под видом совета, наносим оскорбление, подчеркивая, что императорская власть настолько же удалилась от истины, насколько возросла ее надменность.

16. Если наша речь задержалась довольно долго на окружающей вас роскоши, то мы желаем, чтобы она уделила некоторую долю внимания прежнему деревенскому и простому быту императоров. Хорошо противопоставить друг другу расточительность и бережливость, и, таким образом, сопоставляя оба эти качества в их противоположности, ты пожелаешь истинной красоты государя, отбросив все фальшивое и пустое. Расточительность во

²³ Там же, IX, 231 (пер. Н. И. Гнедича).

всей ее полноте мы показали на этой мишуре²⁴; бережливость же нужно искать в другом месте, а не здесь. Она не допускает ничего лишнего — это ее не занимает. Ее поведение — вот что, пожалуй, дает о ней представление. Ведь действия сопровождают замыслы живущих сообразно с природой. Итак, стоит упомянуть о нравах и делах одного императора. Это будет достаточно для характеристики целого. Говорят, некогда существовал император, не очень древний, которого легко могли знать деды современных стариков, если только они не были молодыми, когда у них родились дети и дети их не были молодыми, когда их сделали дедушками. Итак, говорят, что он отправился с войсками против Аршакидов, угрожавших Риму, и добрался до крайних армянских гор. Прежде чем напасть на неприятельскую территорию, он захотел пообедать и приказал войску взять из обоза запасы, так как [считал], что поблизости есть все, что угодно. При этом он указал на поля парфян. Когда они находились в таком положении, появились неприятельские послы, которые ожидали, что они предстанут сначала пред знатными представителями государя, клиентами и докладчиками, и только спустя много дней государь займется делами посольства. Случилось, что в то время государь обедал. Телохранители, отборное войско, молодые, высокорослые, светловолосые и тщательно причесанные

«сами красавцы лицом, головою»²⁵

с золотыми щитами и золотыми копьями, — в это время нигде не были видны. Из их появления мы обычно заключаем о приближении императора, подобно тому, как появление первых лучей света служит предвестником солнца. Но там все войско выполняло свои обязанности, одновременно являясь телохранителем

²⁴ В издании Миня (J. P. Migne. *Patrologia graeca*, t. LXVI, col. 1081. В) дано чтение $\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$; мы принимаем чтение $\chi\rho\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$, которое содержится в ряде рукописей. См. N. Terzaghi, v. II, p. 35. Ср.: C. Lacombrade. *Le discours sur la royauté*, p. 55.

²⁵ Гомер. *Одиссея*, XV, 332 (пер. П. А. Шуйского).

государя и государства. Они же [государи] держали себя просто, были государями не по внешним украшениям, а по душевным качествам, и внутренними качествами отличались от толпы, а внешним видом были подобны массе. В этом виде, говорят, послы застали Карина²⁶. Пурпуровая его одежда лежала на земле, на траве, а пищу составляла вчерашняя похлебка из толченого гороха с кусками старой соленой свинины. Итак, когда он их увидел, то, говорят, не встал и нисколько не изменил своего положения, позвал их к себе и сказал, что он, Карин, повелел в тот же день объявить их молодому государю, что если он не поспешит дать ему удовлетворения, то все их пастбища и поля в одну лунную ночь сделаются еще более голыми, чем голова Карина. Говоря это, он снял шапку, чтобы показать голову, ничем не отличающуюся от покрывающего ее шлема, [и прибавил], что если они хотят есть, то могут опустить руку в горшок; если же нет, то пусть тотчас удалятся и будут вне римского лагеря, ибо их миссия закончена. Когда они сообщили множеству врагов и предводителей все, что видели и слышали, и то, что, вероятно, произойдет, на всех напал ужас и страх при мысли о необходимости сражаться с такими врагами, царь которых не является царем, не стыдится своей плешивости и, приготовив горшок с едой, приглашает сотрапезников. Надменным царем овладел страх, и он, облаченный в тиару и царский кафтан, готов был все уступить одетому в хитон из грубой шерсти и шапку из войлока.

17. Думаю, что слышал про другого, более близкого к нам, чем этот. Ведь невероятно, чтобы кто-нибудь не знал о том императоре, который, проникая в неприятельские пределы под видом посольства, выполнял функции разведчика²⁷. Тогда стоять во главе городов и войск значило выполнять общественные обязанности, и поэтому

²⁶ Синезий смешивает, очевидно, Карина с каким-то другим императором, так как Карин не совершал походов против парфян (персов). R. Volkmann полагал, что Синезий говорит о Каре; H. Druon считал этого императора Пробом.

²⁷ Возможно, что Синезий имеет в виду Галерия. Ср.: Eutropius. *Breviarium historiae Romanae*, IX, 25.

столь многие категорически отказывались от власти. И один из них, прожив всю жизнь императором, утомленный трудом, добровольно стал частным человеком²⁸. Я покажу, что самое слово царь появилось поздно, оставленное римлянами с того времени, как народ изгнал царей. Ибо мы с того времени вас почитаем и называем царями; вы же сознательно или бессознательно, уступая привычке, казалось, желали избежать одиозности этого названия. Поэтому в письменных обращениях к городам, к частным лицам, префектам, к начальствующим из варваров никогда не употребляли названия царь, но называли себя императорами. Императором же называется полководец, облеченный полной властью. И Ификрат, и Перикл вышли из Афин полководцами-императорами. И не оскорбляло это название свободного афинского народа, но сам он установил эту магистратуру как законную. В Афинах был и так называемый царь — второстепенный, подначальный магистрат. Я думаю, что народ, пользовавшийся полной свободой, употреблял это имя в насмешку. И император у них — это не монарх, но [человек], достойный и по делам, и по имени. Разве не ясно, что это был признак благоразумного образа мыслей в Римском государстве, что монархия, несомненно там установившаяся, гнушалась ужасов тирании, остерегалась и избегала пользоваться наименованием «царская власть». Монархию делает ненавистной тирания; императорская же власть делает ее желанной, и Платон называет ее божественным благом для людей²⁹. Он сам учит, что нужно освободиться от всякого высокомерия и тщеславия, чтобы сделаться соучастником божества. Ибо Бог не напоминает выступающего на сцене или совершающего чудеса фокусника, но «подвигаясь по тихой дороге, справедливо улаживает человеческие дела»³⁰, готовый участвовать во всем происходящем сообразно природе. Поэтому полагаю, что государь является общим благом и должен быть скромным. Тираны скрываются, хотя и привыкли к фокусам, и когда появляются, внушают страх. Мы им не завидуем, когда они, лишённые истинного величия, прибегают к притворству. Тот,

²⁸ Имеется в виду Диоклетиан.

²⁹ Платон. *Политика* (пер. Карпова. М., 1879, стр. 143).

³⁰ Еврипид. *Троянки*, 887–888.

кто не имеет ничего здорового и сам сознает это, — как он может не избегать света! Ведь этим он избегает презрения к себе. Но солнца до сих пор никто не презирал, хотя оно самое обычное зрелище.

Поэтому государь, если он истинный государь, убедит в этом других тогда, когда он будет для всех вполне доступен. Ничуть не меньше, если не больше, он будет предметом удивления. Ибо того хромого мужа, которого в своем труде восхваляет Ксенофонт, не презирали ни те, которых он вел, ни те, через страны которых он проходил, ни те, против которых он направлялся, хотя он весьма часто появлялся публично в самых людных местах каждого города, делал все на глазах тех, кто хотел видеть полководца Спарты³¹. Но он, переправившись с небольшим войском в Азию, почти лишил власти человека, которому бесчисленные народы поклонялись, как Богу; во всяком случае, он смирил его высокомерие. Когда, отозванный отечественными властями, он покинул свои азиатские предприятия, то одержал многочисленные победы над греками и был побежден в сражении тем единственным человеком, который по справедливости превосходил Агесилая простотой нравов. Это был Эпаминонд. Всякий раз, как увенчивающие его города приглашали его на пиршества, он являлся на них (он не мог поступить иначе, не возбуждая со стороны магистратов против себя обвинения в преступлении) и пил кислое вино, «чтобы, — говорил он, — Эпаминонд не забыл о домашней пище».

Когда афинский юноша осмеивал ножны его меча, сделанные грубо из самого плохого дерева, он сказал: «Когда будем сражаться, то ножны тебе не понадобятся, а за меч ты не будешь упрекать меня». Если царское дело править, то править должны имеющие опыт в правлении, знающие привычки и образ жизни подданных. Мы хорошо понимаем, что все организуются благоразумными и скромными людьми, а не заносчивыми и варварами, и поэтому гордость и роскошь должны быть изгнаны из [здорового] государства, так как у него нет ничего общего с чуждым ему.

18. Мы возвратимся в своей речи к началу, а ты возврати императорское достоинство к прежнему обычаю, ибо при

³¹ Ксенофонт. *Агесилай*.

установлении воздержного образа жизни и возвращении благо-разумия обязательно возвратятся прежние блага и произойдет и коренная отмена всего несоответствующего [этому]. Ты же, государь, будь инициатором возвращения благ и возврати нам государя, служителя государства. Уже невозможно дальше оставаться в том состоянии нерадения, в котором ты находишься; невозможно идти дальше [по этому пути]. Все мы теперь помещены на тончайшем острие ножа; дело Бога и императора по отношению к государству устранить этот кризис римской империи, который уже зародился и должен выйти наружу. Продолжая речь и рисуя образ государя, как бы желая воздвигнуть прекраснейшую статую, я показываю ясно, что кризис уже назревает, что ему должна воспрепятствовать сильная и мудрая императорская власть. И насколько от меня зависит, я буду содействовать, чтобы ты стал тем, кто воспрепятствует этому [кризису]. Бог же всегда и во всем милостив к добрым и помогает им.

19. Теперь оставим эти общие рассуждения о качествах идеального государя и перейдем к настоящему положению дел. Философия нас учит, что государь должен часто общаться с воинами, а не сидеть в своем дворце. Она учит, что этим постоянным и повседневным общением приобретается любовь их, которая является единственной и величайшей охраной государя. Но когда философ, любящий императора, предписывает ему жить с воинами и разделять с ними упражнения, то каких воинов разумеет он? Очевидно тех, которые происходят из наших городов и сел, тех, которых страны, подчиненные твоей власти, посылают к тебе как защитников и которые избираются для защиты государства и законов, которым они сами обязаны попечениями, оказанными им в их детстве и юности, тех, которых Платон сравнивает с верными собаками. Но пастух остерегается помещать волков вместе с собаками, ибо, хотя взятые молодыми и, по-видимому, прирученные, они со временем сделаются опасными для стада: тотчас, как только они почувствуют ослабление бдительности и строгости собак, они бросятся на овец и пастуха. Законодатель не должен давать оружия тем, которые не рождены в его стране и не воспитаны установленными там законами, ибо какое ручательство имеет он за

их благорасположенность. Только человек безрассудный или пустой мечтатель, может видеть многочисленных юношей, чуждых нашим учреждениям и нашим нравам, занимающихся военными упражнениями, и не страшиться их. Ибо мы или должны думать, что они мудры, или если в этом отчаяться, то признать, что скала Тантала висит над нашей империей на тончайшем волоске. Они бросятся на нас, когда почувствуют, что могут сделать это с успехом. Некоторые признаки уже предвещают близкую опасность.

У империи, как у больного тела, воспалены многие члены. Инородные частицы мешают ей восстановить покой и здоровье. Но для того, чтобы излечить отдельное лицо, как и целое государство, нужно устранить причину зла: это правило употребляют как врачи, так и императоры. Ибо не заботиться о защите от варваров, как будто они нам преданы, и в то же время позволять гражданам быть свободными от военной службы, что это значит, как не стремиться к гибели! Скорее, чем позволять скифам носить оружие, должно требовать от нашего земледелия людей, которые им занимаются и которые готовы его защищать. Исторгнем поэтому философа из школы, ремесленника из мастерской, торговца из лавки; призовем эту чернь, шумящую и праздную, проводящую время в театрах, пока есть еще время действовать — если она не хочет в скором времени перейти от смеха к плачу; пока еще нет никакого препятствия для создания собственной армии из римлян. В семействах, как и в государствах, на мужчине лежит обязанность защиты, а на женщине — бремя домашних хлопот. Можем ли мы допустить, чтобы у нас были чужие мужчины защитники? Не постыднее ли уступать им воинскую славу в столь обильной сильными мужчинами империи? Что касается меня, то если бы они принесли нам даже славные победы, мне было бы стыдно принять от них такую услугу.

Это, во всяком случае, «знаю я, понял»³².

И понятно всякому, обладающему разумом, что когда это «мужское» и «женское» не является братским и не связано никаким

³² Гомер. *Одиссея*, XVII, 193 и 281 (пер. П. И. Шуйского).

родством, малейшего предлога достаточно, чтобы вооруженные пожелали стать господами граждан и не приученные к войне могли быть вынуждены сражаться с опытными в военном деле. Но прежде чем дело дойдет до этого, до чего отчасти и дошло, нам следует возвратить римские помыслы и приучиться самим добывать себе победы, причем варвары не должны в этом принимать никакого участия, — их нужно удалить из всех учреждений.

20. Сперва должно им запретить доступ к высшим должностям и исключить их из сената, потому что они презирают эти почести, считающиеся у римлян высочайшими. При виде того, что теперь происходит, бог войны и богиня Фемида, присутствующая на собраниях, должны часто, я думаю, скрываться от стыда: полководец, одетый в звериные шкуры, командует воинами, одетыми в хламиды; варвары, завернувшись в грубый плащ и надев сверху тогу, приходят рассуждать с римскими магистратами об общественных делах, восседаая в первом ряду после консулов, выше стольких почетных граждан. Потом, выйдя из сената, они снова надевают одежды из звериных шкур и смеются с своими товарищами над этой тогой, одеждой, как они говорят, неудобной для людей, которым нужно носить меч. Странность нашего поведения меня часто удивляет, но вот что особенно меня смущает. Во всех семействах, пользующихся достатком, рабами бывают скифы; скифы накрывают на стол, готовят еду, разливают вино. Служители, носящие носилки, на которые садятся их господа на улицах, также скифы. Вообще скифы — племя, издревле рожденное для рабства, достойное и годное только на служение римлянам. Но чтобы эти люди, белокурые и причесанные на манер эвбеян, были в одной и той же стране рабами частных лиц и хозяевами государства — это зрелище неслыханное, удивительное для других. Если это не так, я не знаю, что называется загадкой.

Некогда в Галлии Крикс и Спартак, люди из низких гладиаторов, назначенные быть очистительными жертвами за римский народ в амфитеатре, убежали и, вооружившись для ниспровержения законов, начали войну рабов, самую ужасную из всех, какие только выдерживали римляне. Нужны были против них полководцы, консулы и счастье Помпея, чтобы спасти государство от угрожающей

гибели. Те, которые соединились с Криксом и Спартаксом, были не из той же страны, из которой эти предводители, и не принадлежали к одной и той же народности, но общность их судьбы и благоприятный момент сделали их единомышленниками. Случай соединил их в одном предприятии; ибо, думаю, естественно, что всякий раб — враг своего господина, когда надеется его победить. Не находимся ли и мы в подобных обстоятельствах? Не хуже ли будет тот бич, который мы себе готовим? Ибо теперь дело идет не о начале только двумя людьми, презревшими всех богов, возмущении, но о полностью вооруженных, [происходящих] из того же самого племени, из какого и наши рабы, кровожадных ордах, допущенных к нашему несчастью в империю, имеющих своих вождей, которым дарованы высочайшие должности.

«Какая наша ошибка!»³³

Кроме воинов, находящихся под их начальством, эти полководцы несомненно пожелают видеть присоединенными к их рядам наших самых смелых и самых дерзких рабов, готовых совершить все роды злодеяний, чтобы только насладиться свободой. Должно испровергнуть эту силу, нам угрожающую, нужно заглушить этот пожар, еще скрытый. Не будем дожидаться, чтобы чужестранцы проявили свою ненависть; зло, легко уничтожаемое в зародыше, укореняется со временем. Император должен очистить свою армию, как очищают хлебные поля, отделяя дурные зерна и чужеродные семена, заглушающие рост чистой пшеницы. Если тебе кажется, что я советую отнюдь не легкое дело, не забывай, над какими людьми ты являешься императором, о каком народе я веду речь. Ведь римляне победили всех и этим прославили свое имя между людьми. Они победили всех, с кем вели войны, и силой и умом. И они обошли всю землю, как боги, которые, как говорит Гомер,

«Смотрят, надменные, кто и кто справедливые люди»³⁴.

³³ Цитата из какого-то несохранившегося сочинения.

³⁴ Гомер. *Одиссея*, XVII, 487 (пер. П. И. Шуйского).

21. Скифы же — племена, как говорит Геродот³⁵, да и мы сами это видели, одержимые трусостью. Из них ведь во все страны доставляются рабы. Блуждающие и не имеющие отечества, они постоянно переменяют страну, — отсюда это выражение, перешедшее в поговорку: «пустыня скифская»³⁶. Как повествуют те, которые передают памяти древние события [т. е. историки], их изгоняли с своих мест сначала киммерийцы³⁷, после — другие племена, потом женщины [амазонки], позже наши предки и наконец — царь Македонский. Изгнанные из одной страны, они идут в другую, чтобы быть изгнанными снова. Они не останавливаются до тех пор, пока, преследуемые одними [неприятелями], они не наталкиваются на других. Но когда они нападали внезапно на неподготовленных, то временно приводили все в расстройство, как, например, некогда у ассирийцев, мидян и палестинян. И теперь к нам они пришли не с целью начать войну, но в виде просителей, после того как снова были изгнаны. Римляне встретили их не оружием, а добротой³⁸, как и надлежит поступать по отношению к просителям. Невежественный народ отблагодарил за справедливость тем, что возгордился и забыл о благодеянии. Наказанный за это твоим отцом, выступившим против них с оружием, он снова оказался жалким просителем со [своими] женами. Тот же, победитель в войне, оказался побежденным милосердием. Он возвысил просителей, сделал их союзниками, удостоил гражданства, высших должностей, наделил этих убийц римской землей; это был человек, проявивший в милосердии благородство и великодушие своей природы, но варвары не понимают добродетели. С этого времени и до настоящего дня они не перестают осмеивать нас, зная, что они должны были от нас получить и что получили. Слава об этом открыла путь к нам и их соседям. И из чужеземцев многие конные стрелки, оставив

³⁵ Геродот. I, 105.

³⁶ Эсхил. *Прометей*, 2.

³⁷ На самом деле Геродот (IV, 1) рассказывает, что скифы преследовали киммерийцев.

³⁸ В тексте игра слов: «Не слабым оружием, но мягкими нравами» (μαλακωτέροις οὐ τοῖς ῥπλοις, ἀλλὰ τοῖς ἥθεσιν).

отечество, отправляются к стоворчивым людям и требуют гостеприимного приема, поступая по образцу этих негодяев. И мне кажется, что зло все более увеличивается благодаря тому, что народ называет убеждением, соединенным с принуждением. Ведь философия, которая ищет средств для выражения мыслей, не должна затруднять себя подбором названий — ведь и народные [выражения] делают мысль ясной и четкой. Разве для нас не трудное дело отвоевать славу,

«Выгнав отсюда собак, посланных злою судьбою»³⁹.

Если послушаешь меня, то это трудное [дело] представится самым легким. Увеличив собственные полки, а у полков уверенность в себе, создав собственное войско, ты придашь государству то, в чем оно оказалось нуждающимся. Гомер это предприятие приписывает лучшим.

«Гнев же не легок царя, питомца владыки Кронида»⁴⁰.

Итак, нужен гнев против этих людей. Пусть они или в зависимом состоянии обрабатывают землю, как это некогда делали месенцы для лакедемонян, положив оружие, или пусть бегут тем же путем, каким пришли, и объявят обитающим по ту сторону реки, что нет уже у римлян прежней кротости, но что управляет ими молодой и благородный государь.

«Взметчивый муж, и невинного вовсе легко обвинит он»⁴¹.

Пусть будет так. Таковы должны быть подготовка и воспитание воинственного государя.

22. Только тому возможно сохранить мир, кто может покарать нападающего. И я сказал бы, что государь должен быть

³⁹ Гомер. *Илиада*, VIII, 527.

⁴⁰ Там же, II, 196 (перевод В. Вересаева).

⁴¹ Там же, XI, 654 (пер. Н. И. Гнедича).

осведомлен во всем относящемся к миру и не желать причинять несправедливость другим, [но в то же время] должен собрать силы, чтобы самому не подвергаться обидам. Если он сам не сможет вести войну, то войну ему объявят другие. Но мир желательнее войны, так как к войне мы готовимся ради мира; мир же, являющийся целью, уже в силу одного этого по справедливости должен быть предпочитаем. Так как империя разделена на две части: войско и гражданское население, то будет правильным уделить поочередно должное внимание тому и другому и после воинов заняться городами и гражданским населением⁴², которому при помощи воинов мы доставляем блага земледелия и государственности. Следует посетить какие возможно города и народы. О тех частях империи, которые не удастся посетить, нужно позаботиться насколько возможно наилучшим образом.

23. Посольства, и раньше считавшиеся священными, теперь должны цениться выше всего. Вступая в общение с ними, государь узнает отдаленное так же, как и близкое, и без помощи зрения будет осуществлять заботу управления. Хотя он и не будет видеть, но восстановит упавшее, поможет нуждающимся народам, освободит от повинностей обремененных старыми повинностями, выполнит обещания, уничтожит войны и позаботится о всем другом. Так при помощи посольств, подобно Богу, император может

«все видеть и слышать»⁴³.

Пусть он будет легко доступен, как кроткий отец⁴⁴, не делая различия между ближайшими и отдаленными. Так говорил о миролюбивом государе когда-то Гомер.

24. И прежде всего нужно приказать воинам, чтобы они щадили горожан и деревенских жителей и отнюдь не были им в тягость, помня о трудах, которые те приняли ради них. Император

⁴² δῆμοι, т. е. димы.

⁴³ Гомер. *Илиада*, III, 277.

⁴⁴ См.: Гомер. *Одиссея*, II, 47 и др.

воюет для защиты достояния городов и деревень и [для этого] набирает воинов. Поэтому тот, кто отгоняет от меня чужестранного врага, а сам обходится со мной дурно, тот, по моему мнению, не отличается от собаки, которая в течение долгого времени отгоняла волков, помышляя на досуге без помех растерзать стадо вместо того, чтобы получить в награду молоко. Поэтому совершенный мир заключается в таком воспитании воинов, чтобы они относились к безоружным, как к братьям, и брали только то, что установлено законом.

25. Не подобает государю также истощать города поборами. Да и на что много денег хорошему государю, не приученному гордыней ума к большим издержкам, не носящему в себе заносчивого честолюбия, а ведущему благоразумный образ жизни, не тратящему по ребяческому обычаю на сценические игры плоды труда трудолюбивых людей, не вынужденному необходимостью вести частые войны, которые, как говорил лакедемонянин⁴⁵, всегда ненасытны. Ибо наша речь делает доброго государя огражденным от заговоров и вторжений. Если он будет довольствоваться необходимым, то он не будет нуждаться в излишествах. Поэтому ему можно не быть обременительным сборщиком налогов, [ему можно] прощать известную часть недоимок, устанавливая налоги соразмерно силам налогоплательщиков. Напротив, корыстолюбивый государь хуже торговца, потому что тот заботится о семье; у этого же низость мысли не имеет извинения. Я часто наблюдал, какое влияние оказывает каждая из страстей на охваченных ею людей (я имею в виду частных лиц), и считаю профессию, ставящую своей целью наживу, низкой, нечестивой и совершенно неблагородной; в одном только больном государстве она может занимать не совсем низкое место. Такие люди сами являются виновниками своей низости потому, что мыслят о главном и второстепенном в противоречии с велениями природы. Природа тело определила на служение душе, внешние блага на служение телу. Последнему она дала второстепенное место. Они же

⁴⁵ Синезий имеет в виду Архидама, сына Агесилая. См.: Плутарх. Клеомен, 27.

и душу и тело подчиняют наживе. Поэтому бесчестя самих себя и порабощая главное в себе, что они могут сделать или посоветовать великого и благородного? Признавая их ниже и ограниченнее муравьев, я не покраснею за истину. Ибо те измеряют приобретение потребностями жизни, тогда как эти находят возможным жизнь измерять приобретением и потребностью прибыли. Добрый государь должен отстраняться сам и ограждать своих подданных от этой заразы, чтобы добродетельный управлял добродетельными, возбуждая соревнование в добродетелях, и сам государь пусть явится участником и распорядителем этого соревнования. Позорно, сказал некто, состязаться публично в метании копья и в борьбе, награждать победителей этих состязаний венками и никак не соревноваться в воздержности и добродетели⁴⁶. Вероятно, больше чем вероятно и даже совершенно несомненно, что этому настроению государя будут следовать города, и возстанется древнейшая золотая славная жизнь, устраняющая зло и дающая простор для всех благ и прежде всего для благочестия. Вождем же и в этом пусть будет государь, испрашивая свыше благословение на начало всякого большого и меньшего дела. Поистине ничего нельзя увидеть и представить почтеннее того государя, который впереди народа, воздевая руки, поклоняется общему своему и своего народа Царю. Благочестивому государю разумно умиловать Божеество прославлением и служением, вступая с ним в общение таинственными связями. Кто почителен к Богу, тот будет также расположен и к людям и будет являть себя им таким, каким сам познает Царя [т. е. Бога]. При этом, естественно, проявится все должное. А моя речь снова возвратится к тому, о чем я говорил немного раньше.

26. Признаком государя мы считаем его благодеяния, благотворительность в раздаче благ и милостей и другие присущие также и Богу качества, которые мы перечисляем. Это и то, что было сказано раньше, прежде чем мы объявили о намерении в своей речи изобразить идеал государя, теперь будет изложено по частям, и пусть статую будет окончена. Основное же

⁴⁶ Слова киника Диогена — см.: Диоген Лаэртский, VI, 27.

закljučается в том, что, как раздаватель благ, он должен быть неутомимым в выполнении этого, так же как неутомимо солнце, изливающее лучи на животных и растения. Оно делает это без всякого труда, так как содержит в своей сущности свет и источник света. Итак, внедряясь естественно во все проявления жизни, пусть [государь] сам управляет всем, куда только взор его проникает. И тех, кто всего ближе стоит к его трону, кто уступает одному ему, а первенствует над прочими, пусть вдохновит царским настроением души, возложит на них обязанность помогать людям сообразно полученных каждым полномочий.

27. Затем при таком пространстве империи необходимо извне посылать правителей. Должен быть произведен тщательный отбор судебных архонтов, так как эта забота ответственная и божественная. Ибо желание видеть каждое место и человека, и [рассмотреть каждую] тяжбу требует больших разъездов, и даже Дионисий, поставленный властителем одного острова, и притом не целого, не мог обеспечить о нем заботу. Через немногих попечителей должно позаботиться о многих. Можно назвать божественным и всеобщим попечением то, которое основывается на незыблемом порядке и не пренебрегает малейшими частями, чтобы и малое не осталось без призрения и ничто таким образом не ускользнуло от его внимания. Пользуясь этим, Бог не сам занимается каждым из мелких дел, но использует природу, как орудие, оставаясь в обычном состоянии, и является причиной всех благ, являясь причиной причин. Так и государю нужно заняться попечением о всем. Правителей, с которыми он будет разделять власть, он должен иметь справедливейших и прекраснейших. Для него легче знать немногих, чем многих, и узнать, хорошо или худо они управляют. Он должен избирать правителей по достоинству, а не по богатству; в болезнях мы доверяемся не тем врачам, которые богаты, но тем, которые наиболее сведущи в своем деле. Тем больше должно предпочитать богатому архонта, знающего искусство управления, так как на него возлагается и больше ответственности в результате плохого или хорошего ведения дел. Справедливо ли избирать в правители того, кто порочным образом приобрел богатство, и предпочитать его хотя и бедному, но справедливому и добродетельному

человеку, который именно потому, что был справедлив, не стыдится общения с бедностью. Но разбогатевший каким-то образом, купивший власть, не знает, как он станет поборником правды. Кажется мне, что не легко он возненавидит несправедливость и пренебрежет богатством, а скорее наоборот, он превратит присутственные места в места продажи правосудия. Маловероятно, чтобы он с открытым лицом и холодными глазами смотрел на золото. Напротив, он будет питать почтение, уступать и, наконец, пожелает отблагодарить того, к кому он должен питать благодарность, так как за долю богатства он уступил тому [интересы] государства и отдал за плату города, как какую-то продажную вещь. Он знает, что благодаря этому он сделался почитаемым и восседает на возвышенном троне, на который с подобострастием взирают не только многочисленный плебс, но даже и благородные люди — справедливые и бедные.

28. Но ты сделай так, чтобы несколько ценился и ревнитель добродетели, хотя и бедный. Пусть не скрывается от тебя ум человека, справедливость и прочее множество добродетелей, прикрытые худой одеждой, но выдвигай такого человека, почти добродетель, чтобы она находила общественное применение. Нужно, чтобы она не оставалась дома в бездействии, но чтобы она действовала открыто и вела борьбу. Твердо помни, что если ты теперь ее прославишь, то сам будешь прославляем всеми долгие времена, дав образчик счастливого царствования. Если это делаешь, то тотчас увидишь многих, стыдящихся приобретенных богатств, других гордящихся добровольно избранной бедностью, и изменятся существующие в настоящее время мнения об этом, так что приобретать богатства будет считаться предосудительным, а бедность будет занимать почетное место. Из всего великого и прекрасного, что Бог даровал императорскому достоинству, не меньше, а больше всего можно удивляться и прославлять его сильное влияние на своих подданных, так как государь может изменять мнения, внедренные долгим обычаем и предшествовавшей роскошью, если открыто будет уважать и превозносить противоположное. То, что нравится государю, необходимо должно расти и усваиваться многими.

29. Дойдя до этого в своей речи, я желаю вознести мольбу относительно своих любимцев. О если бы, государь, тебя пленила любовь к философии и истинной образованности! Ибо из того, что я сказал прежде, необходимо следует, что у тебя будет много в этом соперников, и пусть они будут в какой-нибудь чести и уважении.

В настоящее время, когда она [любовь к философии] считается презренной, есть опасность, что она погаснет совершенно, и в данный момент даже не существует никакого облегчения тем, которые желали бы ее воспламенить. Но разве только о философии я выражаю пожелания? Разве ей будет хуже, если она будет удалена от сообщества людей? Но она помещает свой очаг у Бога, о котором много заботится, когда пребывает здесь. А если ее, сошедшую на землю, здесь не принимают, она остается у своего отца, справедливо говоря нам:

«Не нуждаюсь в этой я чести. И так воля Зевеса
Меня вознесла»⁴⁷.

Дела же человеческие в зависимости от ее присутствия и отсутствия становятся хуже и лучше и даже достигают вершин счастья и бездн неудач. Поэтому за них и за философию я возношу мольбы.

О если бы даровал Бог и я осуществил то желание, которое выразил Платон⁴⁸, но не добился его осуществления! О если бы я видел, что в тебе философия соединилась с государственной властью! Никто тогда не услышит более моих рассуждений о государстве. Ибо время уже замолчать, так как в одной речи я охватил все. Насколько я смог, я дал то, к чему стремился сначала, обещая в своей речи показать тебе образ государя.

Поистине моя речь является только тенью предмета. Тебя же прошу оживить его и сделать реальностью. И я увижу это спустя

⁴⁷ Слова Ахилла — Гомер. *Илиада*, IX, 607.

⁴⁸ Платон. *Политика или государство*, СПб., 1863, стр. 284 (пер. Карпова).

короткое время, и ты возвратишь мне образ государя, если мои речи не проскользнули мимо твоих ушей, но влились в них и внедрились в глубине твоей души. Я убежден, что не без божественного промысла философия устремилась к этому увещанию, но по внушению Божества, которое, как легко предположить, желает улучшить твои дела. Я же по справедливости буду первый наслаждаться всходами моих посевов, увидя тебя в действительности таким государем, каким рисовал в идеале, когда приготовил и держал речь о нуждах городов.



ЕГИПЕТСКИЕ РЕЧИ, ИЛИ О ПРОМЫСЛЕ



Введение

1. <88> Эта [речь] была написана о сыновьях Тавра¹: первая часть — до загадки волка: в то время когда благодаря победе в мятеже злодей находился у власти². Продолжение же

¹ Относительно этого персонажа мнения исследователей расходятся: одни считают, что это префект претория Италии и Африки Флавий Тавр; другие полагают, что это символическое указание на императора (тавр — священный бык Апис — символ фараона).

² Речь идет о восстании готов под предводительством Гайны и захвате Константинополя в 400 г.

было написано после возвращения к власти лучших мужей³, требовавших, чтобы сочинение не оканчивалось общественными несчастьями, но — поскольку предреченное Богом казалось совершившимся — чтобы и об их успехах было также рассказано. Так что когда [государство] уже начало очищаться от тирании, мое слово следовало прямо за событиями. 2. Наибольшее удивления в нем достойно соответствие⁴ множеству затронутых тем. Действительно многие моменты (δούματα), остававшиеся до сего момента не разъясненными, нашли свое место и были рассмотрены в моем вымышленном рассказе. Каждый был тщательно изучен, были написаны биосы⁵, ставшие для будущего парадигмами пороков и добродетелей; поскольку же сочинение содержит историю современных событий, то [положенный в его основу старый египетский] миф рассматривался постоянно мной во всей своей пестроте — ради достижения пользы [нашего дела].

Речь первая

1. 1. <89> Есть такой египетский миф (поскольку же египтяне выделяются [среди других народов] мудростью, то, возможно, и этот миф содержит в себе больше, чем миф, раз уж он миф египетский; если же оказалось бы вдруг, что это не миф, но священный рассказ, то он еще более был бы достоин быть рассказанным

³ ἀριστῶτων ἀνδρῶν — таким образом, возвращение фактической власти императору Аркадию философ отнюдь не склонен рассматривать в терминах восстановления монархии; но и приход к власти Аврелиана, и изгнание готов — Синезий воспринимает как возврат к законному аристократическому правлению, которое одно и рассматривает как достойное и легитимное.

⁴ Вероятно, в смысле: удовлетворительное рассмотрение.

⁵ Βίοι — речь идет об античной биографии, т. е. таком типе жизнеописания, в котором личностью интересуются, насколько она может послужить примером для потомства в том или ином смысле.

и записанным). 2. Осирис и Тифон были братьями, рожденными от одного семени. Но родство душ и родство тел — это не одно и то же. Ибо не подобает душам, будучи на земле, рождаться от одних и тех же родителей, но — изливаться из одного источника. 3. В природе космоса ведь есть два источника: один световиден, другой же безвиден; безвидный бьет из-под земли, ибо протекает где-то внизу: он вырывается из земных впадин, чтобы каким-либо образом причинить насилие божественному закону. Световидный же источник ниспадает с небесного свода, он посылается вниз, чтобы привести в космический порядок то, что окрест земли; при этом исхождении ради упорядочивания и космизирования беспорядочного и акосмичного ему строго наказано тщательно блюсти себя, сближаясь с позорным и акосмичным⁶. 4. Существует закон, положенный Фемидой, согласно которому душа, занимавшаяся вещами предельными⁷ и сохранившая при этом собственную природу, продолжая оставаться неоскверненной, поднимается тем же путем, что и низошла, в свой источник и достигает его; в то время как необходимость природы требует, чтобы души, тем или иным образом выступившие из иных [высших] областей мира, пребыли в ставших им родственными подземных местах — «там, где Зависть, Ненависть и другие Керы бродят во тьме в степях Ате...»⁸.

2. 1. Души же одни *благородны*, а другие *худородны*⁹, — и могут оказаться родственными души парфян и мужей ливийских, а души тех, кого мы называем братьями, могут не иметь никакого родства. Так именно и случилось <90> у двух египетских мальчиков, и обнаружилось это при самом рождении, а окончательно явилось — когда они достигли расцвета. 2. Ибо младший, будучи рожден и вскормлен божественной участью, с самого детства

⁶ Ср.: Платон. *Тимей*, 30b, 39e–40a; Плотин. *Эннеады*, IV, 8, 1.

⁷ Т. е. находящимися на грани небытия.

⁸ Эмпедокл. Фр. 121. 2. 4 (DK). Керы — демоны смерти и несчастья, сестры Танатоса — встречаются уже у Гомера. Ате — богиня, наводящая на людей слепое безумие.

⁹ Ср.: Платон. *Государство*, 618d.

жадно слушал и любил мифы, ведь мифы — это философемы¹⁰ детей. Возрастая, он всегда стремился приобрести знания, которые были сложнее тех, что полагались ему по возрасту. Он внимательно слушал отца, да и знания каждого человека, все знания были для него вожаделенны. Вначале он — словно молодой пес — набрасывался на все сразу, что и присуще великим характерам¹¹, волнующимся в предвосхищении надлежащего момента, когда они смогут полностью посвятить себя возлюбленной цели. 3. Затем — задолго до достижения юношеского возраста — он стал вести себя тише, чем благородный старец, слушая [других] с миром¹² [в душе]. А когда ему было изредка необходимо говорить: спросить об услышанном или о чем-нибудь ином, — всякий мог заметить, что он смущается и краснеет. Он уступал дорогу и кресло старейшим из египтян, хотя и был сыном величайшего из правителей Египта. Он почтительно относился к сверстникам и по велению своей природы был весьма заботлив к людям, так что — когда он пришел в возраст — трудно было бы найти египтянина, которого бы он не обеспечил хотя бы каким-нибудь из благ своего отца. 4. Старший же брат его был, одним словом, болван¹³. Он отвергал всякую мудрость — и египетскую, и иностранную, — всех учителей, которых царь предоставлял своему сыну Осирису: все это он ни во что не ставил, полагая достойным смеха — как бесполезное и порабощающее волю¹⁴. Видя, что его брат упорядоченно занимается делами и держится скромно, он думал, что тот делает это из страха, ибо никто не видел Осириса дерущимся на кулаках, толкающимся, лягающимся или нарушающим правила во время соревнований в беге; он видел, что его брат проворен и худощав, и тело его — легкий груз для души. 5. Оси-

¹⁰ Слово обозначает философские предметы исследования, доказательную аргументацию и открытия — как в области философии, так и религии.

¹¹ В оригинале: «природа».

¹² σὺν κοσμῷ.

¹³ ἐπαρίστερος — находящийся с левой руки, неумелый, неуклюжий.

¹⁴ γνῶμας.

рис никогда не пил жадно, не хохотал во всё горло — так, чтобы сотрясало все тело, Тифон же предавался этому ежедневно, полагая, что единственное дело свободного человека состоит в том, чтобы делать то, что ему захочется. <91> По своей природе он не был похож ни на свой род, ни на кого-либо из мужчин в своем роду; вообще говоря, он и на себя-то не был похож, но был неким злом во всевозможных формах. Иногда он казался тупым и вялым — как настоящее «земли бесполезное бремя»¹⁵. Казалось, что он просыпается лишь для того, чтобы набить брюхо едой и отложить иное на сон грядущий. Иногда он даже пренебрегал обычными потребностями природы, в ущерб которым бессмысленно прыгал, доставляя хлопоты и ровесникам, и старшим. 6. Ибо он восхищался телесной силой как наисовершеннейшим благом и пользовался ею зло: срывал двери, бросался комьями глины¹⁶, и если наносил кому-нибудь рану или причинял иное зло, радовался этому как доказательству собственной доблести; он был преисполнен незрелых порывов и был в высшей степени склонен к насилию в делах любовных. 7. Он вынашивал в сердце зависть к брату и ненависть к египтянам, ибо некоторые из них — а именно простой народ — восхищались Осирисом и за его речи, и за его песни; так что все и везде — как в частных молитвах, так и в общественных — просили богов даровать все блага Осирису: таким был Осирис, и такая о нем шла слава. 8. Поэтому-то Тифон окружил себя шайкой безрассудных юнцов наподобие себя самого не ради чего иного — он ведь от природы не был способен никого любить, — но чтобы были [вокруг него] люди, ненавидевшие Осириса. Приобрести расположение Тифона и получить от него какую-нибудь желанную услугу было легко всякому, если только он нашептывал ему что-нибудь поносящее Осириса. Таковы были с детства различия в образе жизни братьев, соответствовавшие разнице их природы.

3. 1. Как две дороги невдалеке у развилки почти не удалены друг от друга, но по мере продвижения вперед удаляются все дальше

¹⁵ Гомер. *Илиада*, 18, 104.

¹⁶ В оригинале: «комьями земли».

и дальше, и, в конце концов, расхождение достигает предела [так что они становятся ведущими в противоположных направлениях], так и у молодых людей, как можно заметить, незначительнейшее различие становится величайшим, когда они продвинутся в жизни. Наши же два брата пошли разными путями не мало-помалу, но сразу же, так как одному была присуща совершенная добродетель, а другому порок. По мере их возрастания росла противоположность их воль (προαίρεσέων), чему появлялись и все более ясные свидетельства. 2. Осирис с отрочества принимал участие в командовании войсками вместе с надлежащим образом назначенными военачальниками; закон запрещал давать оружие детям его возраста <92>, однако при принятии решений он оказывал влияние на стратегов, как будто был их умом и использовал их как свои руки. В последующем — поскольку его природа возрастала, как природа растений, — он производил все более совершенные плоды; он стал командующим стражей (δορυφόρον)¹⁷, ему были вверены [царские] слушания¹⁸, он стал начальником города¹⁹ и главой совета²⁰ — и он вернул каждую из этих должностей в более величественном состоянии, нежели то, в котором их получил. 3. Тифон же был назначен управляющим финансами (отец счел нужным испытать природу своих детей в малых делах): он опозорил и себя, и того, кто его выбрал для этого дела, — будучи обличен в воровстве государственных средств, взяточничестве и неразумности управления. Когда

¹⁷ Греческий аналог римских преторианцев — городской полиции и личных телохранителей царской особы одновременно. Слово обозначало также угодливого приспешника.

¹⁸ Вероятно, имеется в виду охрана царя в момент докладов и аудиенций.

¹⁹ Т. е. Константинополя. Префектура города Константинополя была создана в 359 г. Константином в противовес Римской префектуре. Заметим, что все перечисленные звания вводят нас в мир, весьма отличный от мира Древнего Египта.

²⁰ Имеется в виду должность главы Константинопольского Сената. Тот же император Константин придал Сенату Константинополя вес, сравнимый с весом Римского Сената.

его перевели на другую должность, чтобы взглянуть — не приспособится ли он к чему-либо иному, то он повел себя еще позорнее, и та часть счастливого царства, где начальствовал Тифон, целый год слыла проклятой. И если он приходил к другим людям, то рыдания следовали за ним. Так вот он правил людьми. 4. В частной же жизни он танцевал кордак²¹ и собирал вокруг себя самых беспорядочных²² из египтян и чужеземцев, готовых что угодно говорить, слушать, претерпевать и совершать, так что пиршественный зал стал у него мастерской непотребств. Сам Тифон бодрствовал и храпел одновременно, наслаждаясь, когда слышал это же и от других, считая, что это достойная восхищения музыка; он возносил хвалы и воздавал почести тем, кто подхватывал сей непристойный звук полнозвучно и громко. Один из его сотрапезников — наиболее бесстыжий, не останавливающийся ни перед чем, способный на любую мерзость — получил от Тифона множество наград за свои «доблести» и кроме всего прочего стал занимать государственные посты в награду за свою бесстыдную откровенность. Таким был Тифон в частной жизни.

4. 1. Как только положение позволило ему заниматься общественными делами, Тифон дал ясно увидеть, что зло принимает все формы: ибо он восстал против добродетели и против себя самого, и обе эти крайности были его участью. Его рыхлый нрав был подвержен безумью: он бросался на всех хуже эпирского пса²³, принося несчастья и частным лицам, и домам, и целым городам; он радовался, принося всё большее зло, словно бы он смывал слезами людей бесславие собственной нерадивости. 2. <93> Во всем этом был лишь один плюс: часто, когда он был возмущен и терял способность судить здраво, напоминая одержимого нимфами²⁴, — он столь упорно отстаивал свое мнение отно-

²¹ Комический танец с непристойными телодвижениями. Ср.: Аристофан. *Облака*, 540; 555.

²² Букв.: «акосмичных».

²³ Крупная сторожевая собака, нередко упоминавшаяся в латинской поэзии. Ср., напр.: Вергилий. *Георгики*, 3, 405; Лукреций, 5, 1063 и др.

²⁴ Ср.: Платон. *Федр*, 238d.

сительно «невнятности дельфийских оракулов»²⁵, что речь более не заходила о подвергавшемся опасности человеке, и тот спасался. Иногда, впрочем, Тифона сражал и летаргический сон: некоторое время он ощущал тяжесть в голове, переставая сознать, что у него было на уме. Когда же он пробуждался, память о недавнем прошлом исчезала. 3. Он ссорился с управленцами из-за числа зерен в медимне²⁶ и числа капель в хое²⁷, являя неуместную живость ума. Иногда и сон, благовременно сражавший Тифона прямо в судейском кресле, спасал человека от опасности; Тифон же мог рухнуть со своего седалища, если бы кто-нибудь из слуг, бросив свой факел, не поддерживал его: так вот трагическая всеночная не раз превращалась в комедию. Тифон ведь никогда не занимался государственными делами днем, так как от природы был врагом солнца и света, будучи расположен к тьме. 4. Зная, что все, хоть как-то причастные разумению, осуждают его полнейшее и неоспоримое невежество, Тифон не оспаривал своей необычности, но именно из-за этого был врагом всех здравомыслящих людей: как если бы они были несправедливы — в силу того, что способны вынести суждение, в то время как ему, с одной стороны — до невозможности трудно быть мужем совета, а с другой — он весьма изобретателен в кознях. В нем присутствовали безрассудство и отчаянность: пороки его души укрепляли друг друга; не существовало ни большего зла, ни человека более способного к истреблению человеческого рода [нежели он], и, наконец, природа никогда впредь не произведет никого подобного.

5. 1. Их отец видел и понимал каждого из своих сыновей и заботился о египтянах, ибо царь был священником и мудрецом, а египетские сказания говорят, что и богом. Ибо египтяне верили, что у них царили мириады богов, сменяя один другого, прежде чем их землей стали управлять люди и составлены были генеалогии

²⁵ Невнятность дельфийских пророчеств вошла в пословицу. Ср., например: Демосфен. *О мире*, 5, 25.

²⁶ Медимн — основная единица меры сыпучих тел в Древней Греции. Аттический медимн составлял около 54 л, эгинский — около 74 л.

²⁷ Мера объема в 3, 28 литра.

царей: Пейромин от Пейромида. 2. Итак, после того как в соответствии с божественными законами царь был вознесен к великим богам, наступил торжественный день, в который — будучи о нем заранее извещены — из всех городов Египта собрались религиозные братства <94> и местная армия: им предписывал собираться закон. Присутствие других не требовалось: никому не запрещалось явиться на собрание, чтобы присутствовать при открытом голосовании поднятием рук, но голосовать за себя было нельзя. 3. Свинопасам нельзя было являться и смотреть на происходящее²⁸, равно и иноземцам, и находившимся на военной службе в Египте лицам иноземного происхождения — всем им нельзя было присутствовать при голосовании. В силу этого закона старший из юношей, по всей видимости, оказывался в меньшинстве, ибо армия мятежников Тифона состояла из свинопасов и иноземцев. Это была толпа малоумная и многочисленная, придерживающаяся принятых обычаев; толпа, не видевшая ничего ужасного в бесчестии и смирившаяся с беспорядком, поскольку оно было провозглашено законом и было присуще этим людям по рождению.

6. 1. Поставлялся же царь египетский следующим образом. Неподалеку от великого города Фив есть священная гора, а напротив нее высится и другая; между ними течет Нил. Закон требует, чтобы претенденты на престол пребывали на вершине той, что находится напротив священной горы близ Фив, то есть на вершине той, что в Ливии; пребывали на протяжении всего срока подготовки к событию — с тем, чтобы они не могли ничего слышать о выборе. Священная же гора находится в Египте. 2. На ее вершине ставится шатер для царя, и близ него находятся священники и люди, обладающие великой мудростью; такой порядок распространяется на всех лучших людей, так что при распределении мест во время [государственных] церемоний учитываются заслуги и достоинства каждого. Священники находятся вокруг царя, словно бы вокруг сердца, образуя круг первый. Воины образуют второй круг, смыкающийся с первым; они располагаются

²⁸ Ср.: Геродот, 2, 47.

вокруг некоего возвышения на горе, стоя на котором, царь виден отовсюду — даже из самых удаленных мест, где располагаются все те, кому разрешено присутствовать: и довольствующиеся тем, чтобы громкими криками приветствовать происходящее, и те, коим дана власть осуществлять выбор. 3. После того как царь призвал в свидетели богов — те, кто занят этим, приводят в движение общество священников²⁹, как если бы [в нем] присутствовало божество и само принимало участие в выборе; и как только имя кандидата на царскую власть оказывается названным, солдаты поднимают руки, священники³⁰, помощники жрецов (ζῆγοροι) и пророки подают свой голос. Голоса последних куда более важны, нежели поднятые руки [солдат]: <95> голос пророка равен ста поднятым рукам, священника — двадцати, а помощника жреца — десяти. Затем провозглашается имя второго кандидата, и опять поднимают руки и подают голоса. 4. Если голоса разделились приблизительно поровну, то в случае когда царь проголосовал за чуть более сильную сторону, она считается набравшей подавляющее большинство, если же за слабую, то она уравнивается с другой стороной: в этом случае следует отказаться от голосования посредством рук и положиться на богов, продлевая собрание и исполняя священнодействия более тщательно до тех пор, пока боги сами не укажут царя открыто — не гадательно и посредством знаков, но прямо, став видимыми, пока народ собственными ушами не услышит провозглашение³¹ богами [царского имени]. 5. Эта церемония — в зависимости от обстоятельств — происходила в каждом случае по-разному. Но в случае Тифона и Осириса боги без участия священников с самого начала открыто явили себя, выстраивая в определенном порядке своих адептов, так что все могли видеть, к какому из кандидатов они склонялись.

²⁹ κομμαστῆριον.

³⁰ κομμασταὶ — здесь и выше (см. предыдущее примечание) возможно прочитывать: не «общество священников» — «священники», «но священная процессия» — «участники процессии».

³¹ В литературе эпохи поздней античности слово ἀνάρρησις называло официальную церемонию провозглашения нового императора.

Но даже если бы боги и не присутствовали, каждая рука, каждый голос был за младшего из царских детей. Однако великие события этого мира бывают возведены еще большими предвестиями, и божество подает знаки в невозможных обстоятельствах — как в отношении лучшего, так и в отношении худшего.

7. 1. Осирис, как это и было предписано, пребывал на том месте, куда был препровожден с самого начала; Тифон же метался и рвался узнать о голосовании посредством рук и, в конце концов, не мог удержаться от попытки фальсифицировать результаты выборов посредством голосов. Не заботясь о себе и законах царства, он бросился в реку и — то вверяя себя течению, то выгребая, то вкладывая все силы, то отдаваясь на волю волн — под смех видевших это добрался до другого берега реки: он думал скрыться от всех, кроме тех, к кому направлялся и кому обещал денег, но был узан всеми людьми, ненавидевшими и его самого, и его замыслы. Однако никто не счел нужным обличать этого помешанного. И вот произошло с ним то, что было совершенно для него нестерпимо: в его присутствии, так что он это слышал, все голоса были поданы против него и ни одна рука не поднялась в его пользу, а боги его проклинали. 2. Прибыл и Осирис, за которым было послано и который сам не предпринимал ничего; боги, священники, проще говоря: <96> все — шли вперед со своими священными венками и священными флейтами туда, где должно было пристать судно, отошедшее уже от ливийского берега: судно, на котором находился новый царь. И сразу же появились с неба великие знамения, и оттуда же раздались добрые гласы и появились всякие образы, по которым узнают будущее: и малые и великие — все благовествовали египтянам о счастливом царствовании. 3. Несмотря на это, демоны худшей части, видимо, не собирались ни оставаться в покое, ни (если такое случится) сносить счастье людей, но набухли гневом и набросились на него. И образовался некий заговор.

8. 1. Итак, после того как Осирис был возведен богами и отцом на царство, боги ясно возвещают ему (поскольку они ясно [всё] знали), что раз уж — помимо всего прочего — [в стране] налично немалое богатство, то если не желать, чтобы его брат, рожденный

злой долей Египта и отцовского очага, свел все на нет, необходимо отправить его в изгнание, дабы он не видел и не слышал о процветании Египта благодаря управлению Осириса: ибо никакого блага не мог выносить по природе своей Тифон. 2. Они передают Осирису учение о двойственности сущности души и неизбежной противоположности душ, нисходящих с неба и появляющихся из глубин. Они просят, чтобы он прекратил это противостояние благой и божественной природы природе злой, не позволяя себе смущаться тем, что люди называют родством; поскольку же он проявлял слабость, они сказали ему, что [в противном случае] придется претерпеть и ему самому, и египтянам, и их соседям, и всему царству египетскому. 3. Ибо зло было отнюдь не бессильным и обращать на него внимание лишь от случая к случаю было недостаточно, чтобы сдержать и ослабить его нападки — как явные, так и скрытые. Тифон ведь имел покровителей — сильный отряд злых демонов, с которыми он был в родстве и которые способствовали его рождению, дабы иметь возможность использовать его как орудие зла в войне против людей. Идя по этому пути, они породили, вскормили, повили, воспитали по-своему того, кому предстояло стать для них весьма полезным — Тифона. Однако они считали, что было и еще нечто недостающее для того, чтобы они могли пожать все плоды своих трудов: следовало доставить Тифону верховную власть. Таким образом, желание и возможность совершить великие злодеяния <97> стали бы делом и осуществлением. 4. «Тебя же они ненавидят, — говорил один из богов Осирису, — ведь ты полезен людям, а для них несешь гибель, ибо злые демоны наслаждаются несчастьями народов». Так вот они постоянно напоминали ему, что он должен изгнать своего брата, вытеснить его далеко за границы своих владений, ибо знали о природной кротости Осириса. [Поскольку же он ничего не предпринимал, то,] в конце концов, они были вынуждены сказать ему, что в течение некоторого времени он, конечно, сможет устоять, но потом, сам того не понимая, обманет и себя, и всех других людей, получив взамен славы доброго братолюбца — величайшие беды на деле. 5. «Что ж, — отвечал он, — если вы будете милостивы ко мне и готовы помочь, я не побоюсь пребывания

моего брата [в Египте] и буду избавлен от гнева демонов. Ибо легко вам, если пожелаете, исправить мои упущения».

9. 1. Ему отвечал отец, говоря: «Плохо ты, дитя, знаешь это. Божественная часть в космосе выпадает на долю других; она действует (ἐνεργούσα) согласно первой сущей в ней силе (δύναμις) и преисполняется умопостигаемой красотой. Ибо Там — иной род богов — сверхкосмический: это Сущие, охватывающие все иные существа вплоть до последних. Сам же род этих богов к материи непреклонен: он есть блаженное зрелище для существ божественной природы; впрочем, созерцание его Источника еще блаженнее³². Благодаря тому, что род сей пребывает в себе, он преизобилует благами, ибо преизобилует собой³³; благо этих богов состоит в том, чтобы быть обращенными к Богу³⁴, который Там [выше умопостигаемого]. Энергия благ, конечно, не проста и не единовидна, но [сверхкосмические] боги следят за частями космоса, опуская — насколько это возможно — действие, содержащееся в их созерцании, в те части мира, которыми управляют³⁵. 2. То чистое, что в них есть, значит, находится сразу же под первой сущностью; они сами выстраивают в порядок тех, кто находится к ним вплотную, и последовательность порядков продолжается непрерывно — вплоть до последних из сущих. Благодаря существам посредующим — все получают заботу первых сущих; однако попечение это не равно для всех — не будь даже никакой последовательности, — ибо нисходящие существа слабеют до того даже, что совершают ошибки и нарушают порядок <98>, благодаря чему прекращается бытие сущих³⁶. Так вот как-то и обстоит дело в этом мире: по природе блуждающее

³² Ср.: Плотин. *Эннеады*, III, 8, 10.

³³ Ср.: Плотин. *Эннеады*, V, 2.

³⁴ Синезий излагает здесь до крайности упрощенную, риторическую версию неоплатонической теологии, опуская, с одной стороны, умопостигаемый космос — как предмет созерцания сверхкосмических богов, а с другой — делая их прямыми опекунами мира.

³⁵ Ср.: Плотин. *Эннеады*, III, 8, 4.

³⁶ Ср.: Плотин. *Эннеады*, I, 8, 7.

(πλάνον) в становлении природы получило в удел ее крайнюю, телесную, наиболее тленную часть; небо же и вид, соответствующий душе, получило в удел первое и несмешанное [в становлении природы]. 3. Значит, тем, чем наверху [в безмятежном спокойствии небес], — сказал отец, указывая на богов, — являются боги, тем здесь, в сильно смятенных стихиях является род демонов: природа непостоянная и дерзкая, которая благодаря величине своего отпадения уже не воспринимает любовь к порядку божественных вещей. Поскольку же эти подонки сущих не в состоянии сохранить и самих себя — они ведь растекаются и не способны вынести бытия, подражая ему становлением, — 4. постольку демоны (как существа, родственные здешней природе) получили в удел разрушительную сущность³⁷; необходимо ведь, чтобы божество обращало к себе (ἐλεστράφαι) и вложило бы [в мир] некие начала, следуя которым, здешние существа обретали бы свое благо, до тех пор пока действия этих начал будет достаточно. Это подобно тому, как марионетки продолжают еще некоторое время двигаться и после того, как начало, приводившее в движение механизм, уже прекратило действовать, однако они не могут двигаться бесконечно, поскольку не содержат в себе источника движения. Но пока данная им сила мощна, пока не истощилась благодаря продвижению вперед, удаляющему от исходной точки, — движение длится³⁸. 5. Таким же образом думай, о возлюбленный Осирис, что прекрасное и божественное одновременно принадлежат и не принадлежат этому [земному] месту, но нисходят из иного. Потому-то благие души лишь с трудом появляются здесь; когда же так все-таки происходит, то боги хранители, действуя здесь, не действуют действиями, свойственными их первоначальной жизни. Ибо их блаженство иное, так как оно исходит из первого космоса, и есть блаженство большее, нежели то, которое состоит в космизации худшего: последнее ведь есть отклоне-

³⁷ В отличие от Порфирия, различавшего благих и злых демонов (ср.: *О воздержании*, II, 38–43), Синезий отводит им сугубо отрицательную роль.

³⁸ Ср.: Платон. *Политик*, 269c–273d.

ние, а первое — обращение. 6. Поскольку ты прошел посвящение, то испытал, что есть две пары глаз; и что когда нужно, чтобы видела верхняя, нижняя должна быть закрыта; когда же закрывается верхняя, то открывается нижняя. В этом и состоит загадка созерцания и деятельности; промежуточные существа действуют в каждой из двух сфер <99>, но у совершеннейших существ есть однозначное предпочтение: они общаются с худшими — только настолько это необходимо. 7. Таковы дела богов, делающих то, что необходимо для космоса, и это, главным образом, не [вожделенные смертными земные] блага; ибо люди то сами следят за своими делами — и малыми и великими, — то философствуют, и в такие моменты они куда более похожи на богов.

10. 1. Исходя из этого, пойми, что я тебе говорю³⁹! Не требуй, чтобы боги находились рядом с тобой: их главным делом является созерцание и управление первыми частями космоса; а поскольку они находятся далеко в небе, то не думай, что для них нисхождение к нам дело пустяшное и всегдашнее. 2. Конечно, время от времени они спускаются к нам, подобно театральным механикам [иногда лазающим под сцену], и привносят начало благого движения в государства. Так происходит, когда они создают гармонию в царстве, спустив в наш мир родственные им души. Ибо поистине божественно и грандиозно это Провидение, заботящееся посредством одного мужа о мирадах людей. 3. А потому пусть боги будут заниматься своими делами, ты же — будучи один среди чужих людей — должен помнить, откуда ты, и знать, что исполняешь литургию⁴⁰ для космоса. Ты должен стараться взойти сам, а не требовать нисхождения богов; тебе следует промыслять о себе, как если бы ты находился на вражеской земле и во вражеском лагере: божья душа среди демонов, которые — поскольку они рождены землей — будут нападать и возмущаться, если в их пределах кто-нибудь станет соблюдать чуждые им законы. Ты придешь к тому, чтобы — бодрствуя днем и

³⁹ Платон (*Менон*, 76d) приписывает это выражение Пиндару. Ср. также: *Федр*, 236d; Аристофан. *Птицы*, 945.

⁴⁰ Здесь в смысле общественнополезной деятельности.

ночью — иметь попечение лишь об одном: чтобы тебя не захватили (застав одного) многие — как местные захватывают порой чужака. 4. Ибо в этом мире есть и священная фила героев, заботящихся о людях и способных помочь им как в малых вещах, так и в достижении старейшего блага. [Я говорю о] своего рода сосуществовании с героями — нужном для того, чтобы происходящее здесь не оказалось непричастным высшей природе; герои же протягивают нам руку в том, что для них возможно. 5. Когда в войне с душой материя воздвигает своих собственных отпрысков, то при отсутствии богов сопротивление души весьма слабо: ибо каждое существо сильно в своей сфере [а земля — место обитания демонов]. <100> Прежде всего демоны хотят завладеть душой, и вот каким образом они делают это. 6. Нет никого на земле, кто не имел бы неразумной части души⁴¹. Эту часть толпа выставляет напоказ, мудрец прячет ее, но все необходимо имеют. Именно через нее — как через родственную себе — преступают демоны, с ней ведут переговоры о сдаче [всей души в целом]. Это и в самом деле весьма напоминает осаду. [Неразумная часть души] претерпевает то же, что и уголь под воздействием факелов: уголь, возгорающийся из-за своей способности к этому; то же самое производит и демоническая природа — природа, подверженная претерпеванию; лучше даже сказать — та природа, что сама есть живущая и движущаяся страсть: когда она приближается к душе, то приводит имеющуюся в ней [неразумную] силу в действительность (*δύναμιν εἰς ἐνέργειαν*); благодаря этому сближению душа совершает [— если допустила его — все то, что совершает], при этом страдательное оказывается творящим⁴². 7. Таким образом демоны возбуждают желание, таким образом разжигают гнев и всякое родственное этим вещам зло. Демоны общаются с душами посредством тех их частей, которые им родственны, которые естественно воспринимают их присутствие, подвижны ими и черпают от них силу, восставая против ума до тех пор, пока демоны не возьмут власть над всей душой или же не откажутся от

⁴¹ Ср.: Платон. *Государство*, 436а.

⁴² Там же, 580d–e.

владения ей. 8. Это величайший агон, ибо нет ни времени тако-го, ни места, ни способа, каким пренебрегли бы демоны, нападая на душу. Они нападают оттуда, откуда их не ждали; повсюду их ловушки, везде осадные машины, все провоцирует гражданскую войну [в осажденном городе], пока они либо не опустошат его, либо не отступят. И смотрят свыше боги на эти прекрасные битвы, в которых ты победишь — и они увенчают тебя как победителя. О, если бы ты побеждал и дальше! Однако следует опасаться, чтобы — победив в первых боях — ты не потерпел поражения во вторых. 9. Ибо если божественная часть души не сопровождает худшую часть [в ее спровоцированных демонами движениях], но часто сдерживает ее, [не увлекается ею, но] обращается к себе самой, то естественным порядком она крепнет со временем настолько, чтобы выстоять против ударов; и тогда — будучи словно бы сияющей — она уже не воспринимает демонические приращения (ἐπιρροάς). Таким вот образом человек становится божественным, таким образом живущее достигает единства и целостности и становится уже на земле *небесным растением*⁴³, не получившим извне прививки, способной дать плод, но — напротив — преобразив ее в соответствии со своей природой. 10. Однако отказавшись от первой битвы, демоны тут же во всеоружии начинают вторую: стремятся сломить это растение, вырвать его из земли — под тем предлогом, что оно не имеет с ней ничего общего; <101> ибо они стыдятся своего поражения — стыдятся того, что кто-то, принадлежащий к другому племени, обходит подвластное им место, как славный победный трофей. Такой муж является для них наказанием не только сам по себе, но и тем, что освобождает от их господства других. Ибо если добродетель становится вождельной, множество зол с неизбежностью гибнет. Вот почему демоны строят козни, устраивают заговоры с целью погубить как частных лиц, так и начальствующих, и вообще всех противящихся законам материи. 11. Но в этом тебе, царю, легче остерегаться, чем лицам частным. [Ибо на этом втором этапе войны] они нападают извне, поскольку не достигли успеха,

⁴³ Ср.: Платон. *Тимей*, 90а.

действуя изнутри: ни в войне, ни в попытках разжечь мятеж, ни в том, что наносит вред телу⁴⁴, — все это ловушки, в которые не попадет царь, промышляющий о себе. Ибо непобедим тот, в ком сила соединена с мудростью; если же они разъединены, то сила оказывается глупой, а разумность бессильной, и тогда они легко побеждаются.

11. 1. Ты, по-моему, восхищался, сынок, мыслью наших отцов, выраженной в священных изображениях. Мы, египтяне, представляем Гермеса в двух видах, выставляя изображение этого божества в виде юноши, а рядом — в виде старца; ибо мы считаем, что если кто-то намерен править хорошо, то он должен быть и разумным и сильным, ведь не достигается совершенная польза, если одно противопоставляется другому. 2. Поэтому же и изваяние сфинксов расположены перед нашими храмами — священный символ благ, доставляемых сопряжением того и другого: зверя по силе и человека по мудрости. Ибо сила без мудрого водительства позволяет себя увлекать, будучи превратной и опустошительной: она все смешивает и приводит в беспорядок; в то время как ум, не имея рук, оказывается неспособен к действию. 3. Доблесть и Удача (τύχη) с трудом уживаются вместе, за некоторыми великими исключениями (как это имеет место в случае с тобой). А это значит, что не следует докучать богам, если при желании можешь спастись собственными силами, ибо ничего для них нет хорошего в том, чтобы постоянно бросать свои дела, дабы заняться чем-то им чуждым и худшим. Если это вообще не кощунственно, то — во всяком случае — плохо не пользоваться силами, дарованными нам для того, чтобы приводить происходящее на земле в соответствие с порядком и красотой, данными нам [от богов]. Последние слова относятся к тем, кто вынуждает богов возвращаться раньше назначенного времени к заботам о дольном. <102> 4. Но если устанавливаемая богами гармония стареет, ослабляется, если так можно выразиться — обездушивается, то они приходят вновь, чтобы снова придать ей напряжение и, так сказать, раздуть огонь жизни; и дело это они выполняют с радостью, как

⁴⁴ Ср.: Платон. *Государство*, 560с.

настоящую литургию по отношению к природе космоса. Если же представить, что дело обстоит иначе, то они вернутся, когда эта гармония будет растлена и растерзана злом получивших ее, когда уже никаким иным образом мир спасти невозможно [что абсурдно]. 5. Так или иначе, бог подвигается не из-за мелочей, не из-за каких-то сбоев и промахов в том-то и том-то. Это, должно быть, поистине великое дело, чтобы ради такой вещи один из блаженного рода [богов] отправился сюда: но когда попран весь и всяческий порядок, и низвержено все великое, тогда должно богам поспешить нам на помощь и дать иное начало мироустройства. 6. Пусть же не возмущаются люди, терпя то множество зол, которое сами свободно выбрали, пусть не обвиняют богов в том, что они вовсе не промышляют о них, ибо Провидение требует от людей, чтобы они сами участвовали [в его осуществлении] (εἰσάγειν). Поскольку же здешнее место есть место зол, то нет ничего удивительного, что зло здесь и есть; удивительное же состоит в том, что порой здесь обнаруживается и нечто другое. Это другое есть нечто пришлое и чужеродное этому миру, оно принадлежит Провидению, благодаря которому — если не уступать его даров этому миру, но пользоваться ими, — возможно быть [даже на этой земле] полностью счастливым. 7. Провидение отнюдь не похоже на мамашу, суетящуюся вокруг своего новорожденного младенца, защищающую его от всего, что может на него попасть и причинить страдание, так как сам он еще не совершенен и неспособен к защите. Нет, Провидение подобно той матери, которая воспитала своего сына, вооружила и приказала ему использовать свое оружие, чтобы отразить зло. 8. Размышляй всегда над этим и знай, что понимание этого для людей имеет высшую ценность. [Благодаря такому пониманию,] они станут почитать Провидение, но заботиться о себе сами, станут одновременно благочестивыми [в божественном] и усердными [в земном], не станут сталкивать и стравливать действие божества [относительно нас] и проявление добродетели. 9. Прощай! А что до брата — если ты будешь мудр, то препятствуй ему, чтобы отвратить судьбу от себя и египтян; это возможно. Если же ты позволишь себе слабость, долго придется тебе ждать богов!».

12. 1. Сказав это, он ушел дорогой богов. Осирис же остался на земле, к которой был совершенно не приспособлен. Немедленно и с жаром взялся он исправлять зло этого мира, никогда не пользуясь насилием, но прибегая к помощи Пейтхо⁴⁵, Муз и Харит⁴⁶, добровольно приводя своих поданных к гармонии с законом. Что же касается богов, то из уважения к царю они обильно и независтливо доставляли <103> все то, что приносит воздух, дают река и земля; он же щедро раздавал это народу, воздерживаясь от того, чтобы облегчить себе жизнь, предпочитая работать без отдыха; он мало спал, не щадя себя, и не уклонялся от многочисленных забот: короче говоря, он лишал себя досуга, чтобы доставить его всем остальным. 2. В результате каждый человек, каждый дом, каждая семья, все города и области — все его люди — были одарены благами как внешними, так и внутренними. Он приучил людей соревноваться в добродетели, направив к этому одному всякое знание и любую деятельность; он награждал тех, кто лучше других был способен управлять людьми, и делал тех, кем управлял, подобными себе. Всё, что в чести, с необходимостью возрастает, а что в пренебрежении — исчезает: возрастала любовь ко всяческому воспитанию (и в том — что касалось мысли, и в том — что слова). И те, кто выделялся такими знаниями, уже не принадлежали к толпе, но блистали царскими почестями, превратив искусство [слова] в слугу понимания (φρονήσεως), ибо ум продвигается вперед, будучи облачен в слова: хорошо или плохо «одет» один и тот же ум (как и в случае человека) — показывает его достоинство и недостоинство⁴⁷. 3. Итак, Осирис считал нужным уважать начальное воспитание (προπαιδείαν), ибо полагал воспитание источником добродетели. Что же касается благочестия, то оно тогда переживало в Египте наилучшие времена. Этими вот благами души и были преисполнены египтяне во время царствования Осириса, так что их страна была тогда

⁴⁵ Богиня Убеждения.

⁴⁶ Этот фрагмент из Синезия нередко использовали для изображения Аврелиана покровителем литературы и искусств.

⁴⁷ εὐσχήμονα — ἀσχήμονα.

похожа на школу добродетели, где дети смотрели лишь на своего руководителя, делали только то, что видели, и говорили только то, что слышали от него. 4. Сам он не заботился о богатстве, но стремился, чтобы оно у всех присутствовало; не принимая никаких подарков, он любил их делать. Он перестал обременять города налогами, одаривал тех, кто был беден, он поднял из руин [запустевшие полисы] и восстановил все то, что грозило на глазах развалиться. Он увеличил один город и украсил другой, устроил третий на пустом месте, заселил вновь четвертый. Поставил [дела в государстве так], что каждый отдельный человек непременно пользовался общим достоянием. 5. Он не уставал снисходить и до заботы <104> об отдельных людях, так что во время его правления нельзя было увидеть, чтобы кто-нибудь из его подданных плакал. Осирис знал, в чем нуждается каждый человек и что мешает тому или иному быть блаженным. Один хотел справедливых почестей, и он давал ему их; другой — посветив себя книгам — не имел досуга доставить себе пропитание: ему предоставлялось питание в Пританее⁴⁸. Третий не был озабочен людскими почестями, а имевшиеся у него средства давали ему приличное пропитание, но он, вероятно, испытывал сложности при исполнении литургий. Когда об этом узнал Осирис, то освободил его от литургий, нисколько не смущаясь этим; смутился же облагодетельствованный, поскольку это произошло без всякой просьбы с его стороны. Осирис же поступил так из уважения к мудрости сего человека, к его независимости и свободе от всяких связей — к тому, что тот жил как священное животное, посвященное богу. 6. Одним словом, никто не был лишен того, чего был достоин, за исключением тех, кто заслужил наказание; такому человеку по

⁴⁸ Административное здание в Афинах, где (помимо всего прочего) государственные служащие получали на государственный счет обеды. Именно такой вот бесплатный обед, а не предлагаемую обвинителями смертную казнь, назвал на суде Сократ адекватной реакцией общества на его ученые и педагогические занятия, которая должна бы, с его точки зрения, в результате суда последовать. См.: Платон. *Апология Сократа*, 36d–e.

заслугам не воздавалось. Для Осириса было делом чести победить даже величайших наглецов кротостью воли и добрыми делами. Действуя подобным образом, Осирис думал превозмочь так же своего брата и его заговор, пересоздав его природу избытком добродетели — лишь в этом он ошибался. Зависть не истощается перед лицом добродетели, но разгорается еще сильнее. И если допустить, что для человека естественно дорожить жизненными благами, то чем более растет имущество другого человека, тем большую скорбь это у завистника вызывает: это именно и чувствовал тяжело страдавший Тифон, видя правление своего брата.

13. 1. Сразу же после того, как Осирис получил власть, Тифон чуть было не умер от этого: он бился своей дурной головой о землю и налетал на колонны; много дней он не принимал никакой пищи, хотя и был в высшей степени прожорлив, отказывался от питья, хоть и был винолюбом. Любя спать, он страдал от бессонницы даже после очистительных жертвоприношений. Он закрывал глаза, чтобы его душу не ранила память. Но память более всего упорна в войне с теми, кто хочет ею пренебречь; 2. потому, когда Тифон закрывал глаза, воображение ставило перед ним его несчастья; и если изредка его все-таки сваливал сон, то сны делали его еще более несчастным: своими собственными глазами во сне он видел ту гору, все голоса и все руки, поддерживающие брата; когда же он с радостью просыпался, то из-за отворачивания к тягостному видению <105> в его ушах еще долго стоял приветственный шум толпы. 3. Он не мог выносить этого спокойно, ибо негодовала его душа; а стоило ему выглянуть из дома, как [напоминания о причине его страдания] встречались один за другим: и в словах, и в делах, и в песнях всех был Осирис — как тот, кто прекрасен собой; как новый царь, говорящий мудро, великодушный без хвастовства и кроткий без слабости. 4. И Тифон снова возвращался домой, запирался на замок, не зная, что ему делать ни с собой, ни с жизнью, ни с женой, которая сама была иным и огромным злом. Она сама была своей горничной, ненасытной до театра и агоры, стремящейся привлечь взгляды всех и думающей, что все смотрят лишь на нее. Для нее отстранение мужа от царской власти было несчастьем еще большим [чем для

него самого], ибо она думала, что царствование мужа позволило бы ей достичь большей [нежели супругу] власти в управлении государством и властвовать среди наслаждений. 5. Тифон — хотя достиг уже и зрелых лет — был влюблен в нее, как неопытный в любви отрок, и был в значительной части несчастен потому, что стыдился перед ней: ради нее он честолюбиво стремился получить верховную власть, дабы приобщить ее к своему господству. 6. И в частной жизни она была наблистательнейшей; предметом ее честолюбивого стремления была слава в вещах противоположных: с одной стороны, она была женственнейшей из женщин, отыскивающей наслаждения, подчеркивающей свою красоту и отдающейся природе. С другой стороны, она с риском приступала к мужским занятиям, дерзала подвергаться испытаниям, занималась тысячей вещей и любила новинки. Ради осуществления тех и этих своих намерений она привела к единомыслию всех проституток и сутенеров, используя их для удовлетворения своих влечений как в своем доме, так и за его пределами. 7. Что до Осириса, то о существовании в его доме женской половины вспоминали только тогда, когда видели его маленького сына, но Гор показывался на людях редко. Осирис считал, что единственная добродетель женщины состоит в том, чтобы ни она сама, ни ее имя не покидали стен ее дома. И получилось так, что даже достижение высшего пика удачи не побудило эту целомудренную женщину отклониться от своего обычного поведения, если только из-за величия своей власти она не стала скрываться еще более прежнего, поскольку и Осирис в своем новом положении не предавался радости о еще большем счастье, <106> но знал, что не будь этой удачи, он был бы не менее счастлив. 8. Ибо каждый у себя заведует своим счастьем, если желает быть добрым. Вот почему те, кто спутницей жизни избрали добродетель — будь то частные лица или правители, — равно выглядят наполненными радостью. Ибо всякая [и общественная, и частная] жизнь есть материя добродетели. 9. Как и на сцене, где мы видим трагических актеров, те из них, кто хорошо натренировал свой голос, одинаково хорошо сыграют и роль Креонта, и роль Телефа; и ничто не будет отличать пурпурные одежды от лохмотьев, если

будет в наличии хорошая декламация и умение покорять зрителей блеском пения: актер изобразит и служанку, и госпожу с равным искусством; да и какой бы ни была маска, которую он надевает, постановщик театрального действия потребует от него красивого исполнения роли. 10. Так вот Бог и Удача в великой драме космоса налагают на нас [социальные] жизни подобно маскам, в то время как [сама] жизнь одного ничуть не лучше и не хуже, чем жизнь другого, и каждый пользуется ею как может. Серьезный человек может везде достойно провести свою жизнь: играет он нищего или монарха, — маска не имеет большого значения. Трагический актер был бы смешон, если бы избегал одной роли и искал другой: если он прославится в роли старухи, он будет увенчан и провозглашен победителем; если же будет плохо играть в роли царя, услышит неодобрительные крики, будет освистан, а иногда и заброшен камнями. 11. Ибо нам не принадлежит ни одна [социальная] жизнь: это нечто чуждое нам, во что мы извне закутаны; наше же внутреннее мы являем, делая себя лучшими или худшими — во время состязаний в жизненных драмах. Итак, нам дано и принимать эти [социальные жизни], и менять их, как надевают и переменяют одежду.

14. 1. Осирис знал (ибо усвоил во время воспитания, что нам родственно, а что чуждо): мерой счастья является душа. Так он добился единодушия, объединявшего его со своими домашними (как частными лицами, так и начальниками), избавив их от всяких опасений того, что существовало вне их круга. 2. Тифон же и его близкие были беззаботными поклонниками Удачи: они жили чувствами, ум же у них отсутствовал; они считали, что не принадлежащее им тем не менее является их собственностью; будучи преисполнены гордыни, они с пристальным вниманием всматривались в царскую власть; поскольку же она не шла к ним, <107> они унывали и считали жизнь несносной. 3. И, опять же, это следует часто повторять: не уметь ждать [естественной] перемены своей [социальной] жизни есть зло, коренящееся в невоспитанности; точно так же ведет себя невежа и за столом: он не ждет, пока блюдо сделает круг, чтобы взять свою часть, но сам хватает его раньше других и скрывает его. Если это удастся, он становится смешон. Безобразный

собутыльник (συμπότης) ненавистен распорядителю пира, ибо благодаря такой низости⁴⁹ возмущается всякий порядок. Если же это не удается, то ему придется рыдать, как наказанному ребенку, хватывая свою часть из подаваемого на стол и уходя к соседу, [чтобы схватить еще]⁵⁰. 4. Приблизительно то же самое происходило и с Тифоном: боги его ненавидели, а сам он постоянно жаловался, и это вызывало смех у толпы. Тифон не только несколько месяцев провел опрокинутым навзничь, но и показывал ежедневно, будто находится в смертельной опасности; это не вызывало у людей жалости, но возбуждало гнев у более мужественных и смех у тех, кто был побоязливее в суждениях; ситуация вошла в пословицу, так что у бледного человека могли спросить: «Неужели у Вашего брата случилось что-то хорошее?» 5. Тифон вполне справедливо мог бы убить себя, будучи совершенно раздавлен несчастьем, но его кровавая (παλαμναία) жена, будучи в ужасных обстоятельствах совершенной женой, укрепила сама и подняла дух своего мужа: она всегда умела легко им пользоваться. Она отвратила его от слез и заставила заняться собой, освободив от одной страсти посредством другой⁵¹, обуздав скорбь наслаждением. 6. Таким образом, он вновь продолжил борьбу, предаваясь поочередно противоположному злу. Он то жаловался, то был полон гневного одушевления; многие и многие разнузданные юнцы тайком приходили к нему в дом, где случались пирушки и попойки — с тем, чтобы убить время и умягчить тьму в его душе⁵². Они изобретали и другие вещи, чтобы иметь как можно меньше досуга вспоминать об Осирисе: сооружали бассейны, насыпали в них острова, на островах ставили термы, купались обнаженными вместе с женщинами и открыто совокуплялись.

15. 1. Пока Тифон и его окружение предавались этим занятиям, в их умы проникали мысли о тирании, которые подсказывали им злые демоны, предлагая возможные способы действий. И демоны

⁴⁹ ἀνελευθερίᾱ — букв.: «несвобода», «рабское поведение».

⁵⁰ Фраза довольно темная и в своем пояснении я не вполне уверен.

⁵¹ Ср.: Аристотель. *Никомахова этика*, VII, 14, 1154 а 27.

⁵² Ср.: *О царстве*, 14.

уже открыто участвовали в управлении [делами Тифона], <108> являли свое присутствие и окружали [будущих мятежников]. Ибо демонам было и в самом деле невыносимо видеть позорный крах своих козней — повсюду упражняли мышление, блюли благочестие; исчезла несправедливость, водворилось единомыслие, расцвело всякое благо. «Плакать» стало пустым словом для египтян: все было благословенным, все в космической красоте и порядке; государство было подобно единому живому существу, имеющему душу закон и движущемуся в согласии с ним: все части были согласованы с целым. 2. Все это приводило демонов в ярость, они злобились на установившийся ход дел, родственными же себе людьми они пользовались как своими орудиями. И вот в двух гиникиях⁵³ начинают замышлять зло. Командующий иностранными войсками располагался в столице: в тот моменты египтяне решили отправить его и его армию в военный поход, поскольку вели тогда неудачную войну с частью собственного государства, желавшей отделиться. Во время военных действий пострадали некоторые египетские поселки; все эти события были подготовлены демонами. 3. Приходя днем и ночью к жене упомянутого полководца, жена Тифона — этакая говорливая цикада — без труда убедила старую и глупую варварку, что она полна заботы о ней и что предвидит грядущие для них несчастья, если дела пойдут в соответствии с планами Осириса. Ибо последний, дескать, считает, что случилось предательство, и варвары [те, что служили в войске, и те, что подняли мятеж], договорившись между собой, внесли раскол в войско, и ведется самая настоящая война. «Следовательно, — говорила она, — он отзовет твоего супруга, применив всю силу и хитрость; и как только последний будет разоружен, лишит его должности и жестоко погубит и его, и детей. Да! Этих самых детей, благородного рода, отпрысков красоты всесовершенной, их он решился убить даже не достигшими совершеннолетия!» Говоря это, она проливали слезы, касаясь детских подбородков⁵⁴, выставяя этими плачами себя благомысленной.

⁵³ Женская половина дома.

⁵⁴ Касание подборадия — известный с гомеровским времен жест, предваряющий мольбу.

4. Скифская старуха сразу разрыдалась, представив, что ее постигнут все эти беды; жена же Тифона каждый день добавляла ей новые и новые ужасы: она разглашала ей мнимые тайные решения о них и о полном очищении страны от скифов. Она говорила, что Осирис каждый день готовит это изгнание, тайно дополняя списки набора граждан на военную службу, и вообще заботится лишь о том, чтобы в стране жили только египтяне, после того как они перебыют или изгонят всех варваров⁵⁵; <109> а это якобы будет очень легко сделать после того, как он низведет их начальника до статуса частного лица, официально объявив о снятии с должности и передаче в руки закона. Захватив же его, он думает, что остальные будут уже небольшим делом. 5. «Теперь же, — говорила она, — Тифон плачет дома; он действительно заботится о вас, в политических вопросах он всегда был на стороне варваров, из-за отсутствия которых во время голосования мы и потеряли с мужем царскую власть. Если бы они тогда были там, вы теперь могли бы напасть на египтян, завладеть их имуществом и превратить своих господ в рабов. Но тогда вы нам не помогли, а теперь мы не в силах оказать помощь вам. Но мы в беде, поскольку к нашим друзьям приблизилось ужасное». 6. Победив такой военной хитростью старуху и доведя ее до последнего ужаса от неизбежности грядущих бед, она считает это достаточным и затевает иную игру, чтобы отвлечь ее от страха, ибо варварка уже привыкла внимательно слушать ту, которая влияла на ее суждения. И вот она начинает понемногу ее поддерживать и внушать надежду: «Большому, — говорила она, — время сейчас решению, и величайшая должна быть у нас смелость, чтобы стать нам свободными от Осириса, чтобы — жить нам или не жить — от него не зависело». 7. Сначала она говорила темно и обвиняками, потом стала разъяснять намеками, затем раскрыла замысел восстания, понемногу приохочивая ее к таким речам и делая смелей — так что, наконец, она превратила страх старухи в безграничную дерзость, убедив ее, что Осирис мог бы потерять всякую силу, если бы они этого захотели. «Закон, привычка к почестям, традиции отцов, — говорила она, — делают вялых людей рабами не против их воли.

⁵⁵ Ср.: *О царстве*, 19–21.

Но восставший подвергает испытанию бессильных; свободен тот, кто имеет силу, кто не боится судить традиции. Нам не следует терпеть того, что вы вооружены, Осирис же ничем иным не занят, кроме молитв, приема послов и прочих мирных занятий⁵⁶. 8. Если мы объединимся (наша знать и вы — ваши руки), никогда Осирис не сможет нанести вреда ни одному скифу. Ибо вы не будете выглядеть ни нарушителями закона, ни утесняющими египтян, ни изменяющими политическое устройство, но — напротив — людьми, устанавливающими порядки в интересах всего народа, <110> ведь вы передаете власть Тифону, рожденному от тех же родителей, что и Осирис, старшему из братьев и более законному царю Египта. Так что невероятно, что египтяне восстанут против вас, если изменения, вносимые в отеческую государственность не будут значительными. [В результате восстания] нам достанется видимость власти, благо же⁵⁷ — вам, и вы насладитесь Египтом, как пиршеством. Пообещай только, что ты убедишь своего супруга». «А ты, — отвечала та, — будешь убеждать его вместе со мной». 9. Так они и сделали. Когда же было возвещено, что начальник варваров подъезжает⁵⁸, [подкупленные воины] из посланных бежать впереди смутно заговорили о заговоре. Их нарочитые попытки соблюсти тайну возвести яснее, чем это могли бы сделать глашатаи, о том, что они притворно скрывали. Появились и какие-то темные грамотки, предписывающие принять меры безопасности, и они увеличили замешательство. И вот уже кто-то открыто говорит, что египтяне должны остерегаться засады⁵⁹, другой говорит об этом еще более ясно, третий уже громко, и ему вторят другие. Всё это были сторонники Тифона и пособники женщин. 10. В довершении всего жены — создательницы этого представления — вышли навстречу, и сам Тифон, как будто бы по иному делу, выехал из города верхом, тайно присоединился к Варвару и заключил с ним договор о [царской] власти.

⁵⁶ Ср.: *О царстве*, 22–28.

⁵⁷ Имеется в виду добыча.

⁵⁸ Речь идет о вступлении Гайны в Константинополь.

⁵⁹ λόχου — слово многозначно. Возможные переводы: «военного отряда», «сотни».

Он убеждает его немедленно действовать, и в случае необходимости разрушить царственный город и убить Осириса. Что касается города, то он делает уступку — потому, что ему довольно всего остального Египта «и чтобы, вместе с тем, твои солдаты обогатились, разграбив богатства и обратив в рабство счастливый город — общую вотчину (ἐστίαν) всех именитых (λαμπρῶν) египтян». Да, добрый Тифон отдавал на разграбление город из ненависти к его жителям, благоволившим к Осирису. 11. Но скиф отказался так поступить, ибо он уважительно трепетал перед священным советом⁶⁰, разумностью народа и гражданским старшинством [столицы]. Ибо, он говорил, не по своей воле выступил он против Осириса, но будучи принужден действовать самим Осирисом; и вот, если бы ему удалось победить Осириса — так, чтобы город и окрестности остались нетронутыми, — он счел бы благом отсутствие необходимости увеличивать зло.

16. 1. В моем изложении миф не станет останавливаться на страстях Осириса, ибо было бы противоестественным желание продолжать, смакуя эту горькую повесть. <111> В злосчастные [для Осириса] дни — с тех времен посейчас — можно видеть святые слезы; и те, кому божественный закон это позволяет, могут видеть [в мистериальном действии] движение образов (εἰκόνας) [героев нашего мифа]. 2. Говорится, однако, и то, что достойно быть услышанным всеми. Ради блага страны, законов и храмов Осирис предал себя в руки тех, которые угрожали, что если не возьмут его в плен, то уничтожат всё. Он переплыл поток на грузовом корабле⁶¹. Его сразу окружили стражей, разместив ее и на земле, и на море, а собрание варваров решало, как должен он пострадать. 3. Тифон требовал, чтобы он был умерщвлен как можно раньше и как можно жесточе. Но варвары, хотя их и убеждали, что они терпели несправедливость, сочли его предложение позорным и радовались добродетели [Осириса]; они отправили его в изгнание и стыдились

⁶⁰ Т. е. сенатом.

⁶¹ Вполне вероятно, что Синезий намекает на переговоры Гайны с Аркадием в Халкидоне. Именно тогда, по требованию Гайны, были отправлены в изгнание консулы Аврелиан и Сатурнин.

этого приговора; они считали, что это не изгнание, а переселение. Они разрешили Осирису сохранить свои богатства и имущество: хотя Тифон предлагал все это им, однако они не взяли ни его имущество, ни имущество храмов. Осирис отправился, ведомый Богом и покровительствуемый благими героями, удалившись в момент, назначенный ему судьбой. Действительно, было бы противно божественному закону, если бы зло восторжествовало в Египте, чтобы через короткое время все увязло в беславии и акосмии, пока там еще находилась эта святая душа. 4. Чтобы все эти [имевшие место] бедствия могли случиться, руководившие этим демоны должны были уже с самого начала находиться в союзе [с людьми]. Тифон, которого они ввели в жизнь и которому дали теперь власть тирана, был им предан и покорен, радуя их всевозможными злодеяниями. Городам сразу же были навязаны многочисленные налоги; изобретались штрафы, никогда до тех пор не существовавшие, и раскапывались такие, которые были давно уже похоронены. Жители берегов реки должны были нести расходы, связанные с внутренними территориями, а от жителей этих территорий требовали строительства судов, чтобы ни один человек не мог наслаждаться досугом. 5. Таковы были наиболее распространенные беды, но было и еще одно широчайшим образом распространенное общественное зло: он посылал продажных людей управлять провинциями, и еще других — для контроля над ними, и таким образом продавал с молотка [своим чиновникам] целые города. Те, кто брал в аренду управление провинцией сроком на один год, считали, что за этот год они должны накопить средства, которые позволят им предаваться излишествам в старости⁶² — такого мнения придерживались даже самые молодые из них. Вот единичный случай того, как стали обстоит дела во время правления Тифона: согласно записанному акту, людям, заплатившим серебро, [всегда] определяли время <112> их власти. Однако если раньше лицо, обвиняемое

⁶² Синезий описывает практику, крепко укоренившуюся в имперской действительности еще со времен императора Феодосия (379–395), о чем можно прочесть у историков того времени (например, у Зосима).

в хищении, отрешалось от должности, добродетель же вознаграждалась почестями, увеличением власти и продлением времени [исполнения должности, то теперь все стало не так].

6. С этого момента стали стенать египтяне все и повсюду; каждому частному лицу было что рассказать о своих бедах, и каждое из [городских] обществ, и члены каждого из городских советов — все страдали как один, так что стал восходить к небесам от Египта звук единодушного похоронного плача. Боги же миловали род египтян и готовились к тому, чтобы его защитить. Но они, конечно же, не желали этого прежде, чем добродетель и порок не противостоянут друг другу с ясностью; их цель состояла в том, чтобы даже те люди, которые в наименьшей степени пользуются умом, но живут чувствами, стали различать Лучшее и Худшее, следовать первому и уклоняться от второго.

17. 1. Тифон стремился полностью вытравить из памяти людей царствование Осириса и добивался этого многими способами, и в первую очередь так: он заново возбуждал дела, вердикты по которым были уже вынесены, причем тот, кто был тогда осужден, теперь должен был быть оправдан. Он начинал заново переговоры с посольствами, считая своим врагом всякого из их членов, кто получил пользу от прекрасной речи, делая несчастным и самого посла, и его город, и его народ. 2. В безвыходных ситуациях, впрочем, имелось два выхода: либо щедро платили жене Тифона — а она сидела у всех на виду, как в публичном доме, пользуясь куртизанками в качестве сводниц и ради своего тела, и ради своих дел, создавая то, за что египтяне некогда называли суд рынком приговоров⁶³. Всякий, кто договаривался с ней, был в милости у Тифона, который вел себя с женщинами своего дома необычайно мягко и покладисто, будучи им признателен и считая себя им обязанным за то, что они привели его к тирании. 3. Для всех, кто попадал в тупик, это был путь, хотя и сопряженный с неприятностями. Второй выход состоял в том, чтобы сблизиться с кем-либо из кровавого сборища приятелей Тифона (их часто называли «великими» и «блаженными» — этих отвратительных, насквозь

⁶³ Ср.: *О царстве*, 27, 5.

фальшивых людишек) — итак, нужно было, придя к ним, замарать какими-нибудь остроумными оскорблениями Осириса. Так делали те, кто совершенно не заботился о добродетели и не стыдился извлекать выгоду отовсюду. <113> Те, кто так поступал, меняли вместе со своими суждениями и свою судьбу: их острооты начинали повторяться во дворце и имели успех у тирана за трапезой; он же на приятное отвечал приятным. 4. Так поступали и первые, и вторые, извлекая из этого пользу, в сознании, что они ненавистны богам и порядочным людям; большинство же терпело.

18. 1. Был тогда один основательный человек, воспитанный несколько по-деревенски и — под влиянием философии — чуждавшийся городских нравов. Как и все люди, он тоже был благодетельствован Осирисом всевозможными благами: он сам был освобожден от литургисания⁶⁴, а его отечество получило облегчение царской литургии⁶⁵. Многие люди тогда сочиняли стихи и писали речи, приветственные гимны Осирису, благодарения за оказанные милости. Этот человек был благодарен, как и все, и даже больше, ибо большее мог: он творил, писал и пел, аккомпанируя себе на лире в дорическом ладу⁶⁶, который, он думал, один только вмещает основательную силу характера (ἦθος) и выражения (λέξεως). Он, конечно, не представлял своего творчества напоказ толпе; но если находился слушатель, способный воспринимать мужественное звучание,

⁶⁴ Оставляя здесь слово «литургия» без перевода в силу широкого спектра значений: это мог быть и денежный налог, и необходимость что-либо строить для государства или города на свои средства или устраивать на свой счет какие-либо мероприятия, и служба государству в должности того или иного чиновника — одним словом, любая услуга и служба государству, царю, городу.

⁶⁵ Все исследователи единодушно усматривают в этом философе самого Синезия.

⁶⁶ О значении дорического лада для умирения страстей ср.: Платон. *Государство*, 399a; Аристотель. *Политика*, 8, 7, 1342 b 10. Сам Синезий весьма ценил этот лад и обращался к нему в своих гимнах. Ср.: *Гимн VII*, 1; *IX*, 5.

который не выносил, чтобы искусство его щекотало и возбуждало, но желал, чтобы оно проникало в сердце, — такому человеку он доверял свои речи. Он знал, что Осирис четко отличал в сфере слышимого речи-однодневки от тех, которым предстоит долгая жизнь; однако автор не решался говорить ему о себе, поскольку, с одной стороны, не считал слова равным воздаянием за дела, а с другой — в силу суровости воспитания — боялся, как бы не приняли его за льстеца. 2. После того как Тифон силой овладел Египтом, узурпировав власть, этот человек стал еще более суров: он произносил речи открыто и публично, так что слушающие его содрогались [от страха за свою жизнь]. Но он считал, что совершил бы кощунство, если бы не проявил открыто своей ненависти к тем, кто совершал зло по отношению к своему [вчерашнему] благодетелю. Он проклинал и призывал к кровавому мщению Тифону и речью, и письменным словом, и в домах, и на агоре; он говорил неудержимо, хотя раньше его обвиняли в чрезмерной молчаливости. Во всех его речах был Осирис, во всяком собрании он пел [под бряцание лиры] деяния Осириса; а тех, кто не мог этого вынести, добивал рассказами <114>; он пренебрегал предостережениями старших и друзей, он нисколько не тревожился за свой гневный порыв, он был похож на безумствующего безумием свободы. 3. Он не остановился и когда оказался рядом с Тифоном, что произошло однажды в собрании влиятельных людей из разных мест, где [благородный безумец] произнес пространную речь, восхвалявшую Тифонова брата, и призвал последнего ревновать о добродетели, ему близкородственной. Тифон вспыхнул и был очевидно раздосадован, однако, учитывая окружение, удержал свои руки, будучи благоразумен из нужды. По его лицу, однако, вполне можно было понять, что он думает, и видеть все многоцветье сменявшихся в нем страстей: за короткое время он не раз изменился в лице. 4. С этого времени Тифон стал враждебнее относиться [к философу], повел себя постыдно, отняв блага, дарованные ему Осирисом, к чему приложил и иные злодеяния: стал притеснять города, за которые он хлопотал, а относительно его лично умыслил вот что:

не дал уехать домой, заставив остаться в столице и страдать, видя торжество тех, кому он был ненавистен. В то время когда этот чужак находился в таком положении, его утешил бог⁶⁷, явившись ему открыто и повелев быть стойким. Он говорил, что уже не годы, а месяцы, предначертанные судьбой, остались до того, как скипетр Египта прострет вверх когти диких зверей и склонятся вниз головы священных птиц. Это неизреченный символ. Чужак видел надписи, выгравированные на обелисках и священных оградах, бог же дал ему понимание этих иероглифов⁶⁸ и открыл знак наступления времени. 5. «Когда те, кто стоит у власти, — сказал бог, — осмелятся ввести нововведения в посвященные нам священные обряды⁶⁹, будь готов к тому, что гиганты (так он назвал иноземцев) будут изгнаны, гонимые богинями мщения, которых они призвали на себя сами; и даже если некая часть останется и не все будут уничтожены сразу, если пребудет Тифон в доме тирана — даже тогда ты не должен отчаиваться в богах. А вот тебе еще один символ: когда мы очистим водой и огнем воздух окрест оскверненной дыханием безбожников земли, тогда кара коснется и оставшихся; <115> и тут уже сразу принимай лучший порядок: изгнан будет Тифон⁷⁰, ибо мы преследуем таких чудовищ, убиваем их и сжигаем в огне». 6. И тогда прежние тяготы показались чужаку счастьем, и уже не печалился он о своем вынужденном пребывании там, где ему предстояло стать самовидцем пришествия богов. И действительно, ни один человек и представить не мог, чтобы целая армия, вооруженная и привыкшая носить оружие даже в мирное время, была побеждена, не оказав никакого сопротивления. 7. И вот вскоре выползла некая религия

⁶⁷ Речь идет, как это следует из гл. 5, о божественном существе христианского пантеона (святom, ангеле или даже, может быть, Господе Иисусе Христе).

⁶⁸ После закрытия египетских храмов во II в. иероглифы уже никто не читал.

⁶⁹ Намек на арианство Гайны.

⁷⁰ Намек на конец префектуры Евтихиана в июле 400 г.

дрянной чеканки, поддельный обряд, что-то вроде фальшивой монеты: она была запрещена древним законом и изгнана из городов⁷¹, так как этот закон выталкивал нечестие за городские ворота и отгонял далеко прочь от городских укреплений. После того как Тифон не от собственного лица — поскольку боялся толпы египетской, — но через посредничество варваров попытался, нарушая отеческие законы, предоставить этой религии храм в городе⁷², чужак сразу же понял, что это сбывается предреченное богом. «Может быть, я смогу видеть и продолжение», — было его следующей мыслью. 8. И он стал ждать, так как тогда он узнал о судьбе Осириса не только в ближайшем, но и в отдаленном будущем: когда сын Осириса Гор задумает заключить союз с волком⁷³ в ущерб льву. Но кто же этот волк? — Отнюдь не благочестиво раскрывать божественное слово даже в форме мифа.

Речь вторая

1. 1. <116> То, что от богов, начинало проявляться именно с этого момента, когда все и везде наполнено было злом, и уже вера в Провидение начала исчезать из мыслей людских: кощунственное это подозрение вытекало из свидетельства очевидного. Нигде никакое человеческое действие, казалось, не является защитой, и варвары жили в городе, как в военном лагере. Их стратег страдал от ночных ужасов, так как на него, я полагаю, набрасывались Корибанты⁷⁴; днем же панический ужас охватывал армию. Это явление часто

⁷¹ Речь идет об арианстве.

⁷² Речь идет о законе против арианства, восходящем к императору Феодосию (381 г.). Аркадий, по-видимому, хотел сделать эту уступку Гайне, но ему помешал Иоанн Златоуст.

⁷³ В одном из вариантов мифа Осирис возвращается из царства мертвых в образе волка, чтобы помочь Гору в борьбе против Тифона.

⁷⁴ Жрецы фригийской богини Кибелы, сопровождавшие служение ей восторженно-исступленными танцами и пением.

повторялось и придавало солдатам вид безумцев, неспособных судить здраво. Они бродили там и сям поодиночке и группками, похожие на одержимых нимфами: они то обнажали мечи и, казалось, хотели воевать, то пытались вызвать жалость и требовали пощадь; затем они снова бросались вперед — то напоминая бегущих, то преследующих, — как если бы в городе скрывались их противники. Но в городе как раз именно не было ни оружия, ни того, кто мог бы им воспользоваться: были лишь те, кто мог стать готовой добычей, выданной варварам Тифоном⁷⁵. 2. Те, кто хорошо подготовлен, и те, кто не хочет заниматься приготовлениями впустую, нуждаются в Боге, ибо победа не приходит отъинуду. — Дело обстоит так, и это совершенно ясно. Безумно — считая, что победить должен тот, кто лучше подготовлен, — отвергать решающую причину победы. Действительно, когда наши дела безупречны, Бог кажется излишеством; кажется, что он оспаривает победу у подготовивших ее людей. Но если дело происходит без нашего участия [если победа дается людям, никоим образом не готовившим ее], то единственная причина такого оборота событий — это Невидимый; а потому такие события представляют собой не что иное, как явление попечения Божьего о неверующих людях, <117> а не словесные опровержения [ложного тезиса о том, что победа достается достойным] — тогда такое как раз и произошло. Храбрецы, победители, воины, облаченные в броню, которые и в шутку и всерьез занимались только войной, посвящали все свое время войне и маневрам; всадники, гарцевавшие на агоре эскадронами и передвигавшиеся по городу сотнями под звуки боевой трубы, — если кому-то из них был нужен лавочник или сапожник или кто-то хотел украсить свой меч, то все остальные шли вместе с ним в качестве его стражи, стремясь не рассеивать свои соединения даже на улицах, — все они поспешно бежали от жителей города, бывших без доспехов, без оружия, подавленными, неспособными даже молиться о победе. Но они

⁷⁵ По мнению Сократа и Созомена, Гайна и варвары были напуганы еще до народного мятежа 12 июля 400 г. Однако Синезий не предлагает никаких рациональных объяснений этого страха, а объясняет все волей богов.

побежали бегом по какому-то общему сигналу, уходили из города, пряча детей, жен и наиболее ценное⁷⁶, словно бы они не могли открыто продавать в рабство самих египтян! 3. Вот почему толпа, видя, что они собираются, еще не понимала, что происходит, но еще более отчаивалась сама [ожидаая худшего], так что — опасаясь городского пожара — одни запирались в домах, а другие, предпочитая металл огню, добывали орудия легкой смерти (не для того, чтобы самим действовать, но чтобы дать [товарищам по несчастью] убить себя, когда наступит момент); третьи пытались бежать на лодках, помышляя об островах, крепостях и городах за границами [столичного округа]. В самом деле, тогда любой уголок земли представлялся лучше защищенным, нежели Великие Фивы, где был воздвигнут дворец царя Египта. 4. До нас дошло повествование о том, каким образом — с трудом и мало-помалу — боги побудили египтян довериться событиям и выбрать спасение, и это совершенно невероятное повествование.

2. 1. Нищенка весьма преклонных лет занималась своим делом у боковых ворот города; она не была удачливой, но была принуждена необходимостью: она протягивала руки, ожидая, что ей бросят обол. Рано утром она пришла и села на свою скамью: житейская нужда обманывает природу сна. Сидя на своем месте, она делала то, что ей и положено: людям, проснувшимся для того, чтобы идти на работу, она сообщала благие предзнаменования, говорила, что день будет благоприятным, молилась и обещала Божью милость. 2. Видя издалека (поскольку был ясный день) суету скифов, вбегавших и выбегавших [из домов] и все укладывавших [в походные тюки], в точности как воры, — она решила, <118> что Фивы в последний раз видят солнце, ибо думала, что те делают так, чтобы не оставить в городе никакого залога; так что, как скоро они встанут лагерем [за городскими стенами], немедленно *начнется злая несправедливость*⁷⁷,

⁷⁶ По единодушному мнению исследователей, Гайна и часть его войска покинули город до начала резни. Но в городе оставалась довольно значительная готская диаспора. Речь здесь идет, по-видимому, о ней.

⁷⁷ Ср.: Ксенофонт. *Киропедия*, I, 5, 13.

ибо они не будут уже бояться потерпеть при этом какой-либо ущерб — что произошло бы в том случае, если бы причиняющие и претерпевающие несправедливость жили у одного очага. 3. И вот, опрокинув чашу⁷⁸, в которую собирала милостыню, она поднимает плач и взывает к богам, говоря [варварам]: «Вы, изгнанные с земель ваших отцов, бродившие повсюду! Египет принял вас как просителей и обошелся с вами не только так, как полагается обращаться с просителями, но и гражданства удостоил, и передал часть привилегий, и в конце концов — сделал вас господами государства⁷⁹, так что некоторые египтяне стали перенимать скифские формы жизни, ибо такое подражание [сегодня] приносит пользу! Ваши обычаи уважают больше, чем обычаи этой страны! А вы что? Почему переселяетесь? Зачем свертываетесь, к чему готовитесь? Не осудят ли боги такую неблагодарность к благодетелям? А они существуют и будут существовать, даже если Фивы погибнут!» С этими словами она повалилась на землю лицом вниз. 4. Тут воздвигается скиф, вытаскивающий саблю (κοπίδα)⁸⁰, чтобы отсечь женщине голову, ибо он считал, что она поносит его, делая явными их ночные действия⁸¹. Он и в самом деле думал, что дела их остаются все еще скрытыми, ибо не было ни одного из видевших [их сборы], кто осмелился бы их обличить. И железо сделало бы свое дело. Но тут появился некто — или бог, или почти бог; выглядел он, однако, как человек. И он возмущается открыто, и отвлекает на себя скифа, и бросается навстречу нападавшему, и — опережая удар — обхватывает его и бросает оземь. На него бросается другой скиф и с ним немедленно происходит то же. 5. Поднимается крик, сбегаются люди: с одной стороны — это варвары, бросающие своих навьюченных мулов, поскольку события

⁷⁸ κώθων — большая лаконская чаша, которой обычно пользовались солдаты. Синезий любит дорический диалект и охотно его использует.

⁷⁹ Ср.: *О царстве*, 21.

⁸⁰ Речь идет о персидском оружии.

⁸¹ Т. е. подготовку к отступлению.

застали их в момент выхода (одни собирались пройти ворота, другие уже минули их и возвратились помочь своим как можно скорее). С другой стороны собралась большая толпа горожан. И вот уже один из них убит, а другой убивает скифа, тогда другой скиф убивает убийцу товарища: непрерывно кто-нибудь гибнет, с обеих сторон люди убивают друг друга. Народ вынужден хвататься за любое случившееся оружие, у убитых скифов забирали мечи <119> и отнимали их у живых; толпа была многочисленнее иноземцев, некоторые из которых расположились лагерем как можно дальше от города, боясь засад, которых не было, но которые Бог показывал им, чтобы отвести от города, центр которого был в их руках. Другая, меньшая часть скифов пошла в город, где жили многие из них, за пожитками, чтобы ничего не оставить. 6. Будучи куда более многочисленны, горожане бросились на уступающих им в числе солдат, защищавших ворота, вступая в бой также и с теми, которые постоянно подходили, желая выйти из города. Поднялся великий крик, и присутствие богов стало явственно. Поскольку каждая из двух сторон уже давно опасалась нападения другой, то когда шум услышали в городе — столь велик этот шум был — когда он достиг лагеря иноземцев, каждый человек из народа решил, что пробил решающий час для Египта; варвары же решили не допустить действий, которых пришлось бы стыдиться. И вот тогда жители города решились действовать, страдать и иметь саваном свою доблесть. Не пострадать? Казалось, сам Бог не мог бы выступить достойным доверия поручителем в этом. Все толкали друг друга, прокладывая себе путь в самую гущу свалки; каждый хотел явить себя, считая приобретением подвергнуть себя опасности, оставив тому свидетелей. 7. Что до варваров, то они скрывали свой отъезд, а потому [когда начался мятеж] сочли, что пойманы с поличным, и перестали заботиться о тех, кто оставался в городе (а они составляли приблизительно пятую часть армии). Боясь, что их враги выйдут из города, они бежали и разбили лагерь еще дальше, радуясь, что по большей части спаслись, в то время как гибель грозила всей армии. Среди тех, кого покинули в городе, одни оставались в домах — эти были

давно уже «богоударенными» (θεοπληγεῖς)⁸²: они опасались, что египтяне устроят скифам убийственное зло, и нападут в первую очередь на ушедших из города, как на беглецов, и немедленно разграбят их лагерь; потому для остающихся в городе, считали они, полезно будет сложить оружие и сесть в позе просителей, ибо при таком их поведении дело начинало выглядеть так, что их оставили здесь одних, поскольку они не причинили Египту никакого зла, <120> а те, что боялись претерпеть справедливое наказание, бежали из города. 8. Только те из варваров, кто оказался тогда у ворот и кто находился в опасности, знали истинное положение дел: знали, что у египтян нет никакой организованной силы, нет ни тяжеловооруженных, ни оружия, нет не только ни одного метателя копья, но и ни одного копья. В этих обстоятельствах они составляют план, состоящий в том, чтобы — удерживая ворота — призвать, если это будет возможным, своих на пустом месте испугавшихся соратников, и тогда разграбить весь город, как птичье гнездо. Так случилась битва за город. И египтяне превозмогли. И запели победный пеан. Этот пеан вызвал ужас у варваров: как у тех, что были в городе, так и у тех — кто оставался вне его. Бывшие в лагере считали, что египтяне разбили остававшихся в городе, а те — что ушедших в лагерь; и те и другие плакали друг о друге. В это время победители не успели закрыть еще все створки городских ворот — это немалое дело в Фивах, названных эллинами стовратными⁸³. 9. [Пока египтяне закрывали ворота,] один из варваров, сражавшихся у ворот, оставил бой, выскользнул из города и бегом бросился в лагерь скифов, принеся им сведения о действительном положении дел и обещая им город [если они немедленно выступят]. Однако их присутствие было сейчас уже бесполезно; в один и тот же миг они восхваляли и поносили Тихэ:

⁸² Термин обозначал одержимость богом и в высоком смысле пророческого наития, и в низком — болезненного беснования. Имелись также обертона божьего избранничества и божьей кары. Этот сложный термин Синезий определенно употребляет здесь иронически.

⁸³ Ср.: Гомер. *Илиада*, 9, 383.

до сего момента ведь они чрезвычайно радовались, что не попались в [расставленные египтянами] сети, [теперь же проклинали судьбу за то, что удалились от города и не смогли удерживать ворота]; впоследствии, впрочем, они прорыли городские укрепления с тем, чтобы вновь захватить город. 10. Но сколь же неодолима божественная мудрость! Никакое оружие не имеет силы, никакой ум смекалки, если не присутствует Бог; так что некоторые [из варваров] уже отправились в поход против самих себя⁸⁴. 11. Я полагаю, Гомер первым из эллинов понял это, создав [своим поэтическим воображением] состязания и награды на играх в честь похорон Патрокла. Во всех состязаниях потерпели поражение те, кто, казалось бы, должен был выиграть. Тевкр занял второе место после неизвестного лучника⁸⁵. В беге самый молодой уступает в ловкости старшему⁸⁶. В соревновании с тяжелым оружием Аякс терпит поражение⁸⁷, в то время как сам Гомер утверждает, что тот намного превосходил в этом всех эллинов, <121> бывших при Илионе, за исключением Ахилла⁸⁸. Но, — говорит он, — и искусство, и упражнение, и возраст, и природное превосходство — ничто против бога.

3. 1. Итак, египтяне уже блестяще завладели воротами, так что укрепления оказались между ними и варварами. Теперь они обратились против тех скифов, которые остались в городе — против отдельных людей и групп: они забрасывали их камнями и дротиками, закалывали и ранили их кинжалами; тех, кто оборонялся в укреплениях, выкуривали дымом, как ос; так же поступали с их храмами и их священниками, несмотря на стенания и крики Тифона, поскольку он скифствовал даже в области веры. Он требовал начать переговоры с варварами и делал все,

⁸⁴ Мне не совсем ясно, что имеет здесь в виду Синезий. Возможно, речь идет о начавшейся междоусобице в готском лагере.

⁸⁵ См.: Гомер. *Илиада*, 23, 860: «...Герой Мерион, повелителя критян сподвижник...»

⁸⁶ Там же, 785. Одиссей победил Аякса.

⁸⁷ Там же, 811. Аякс побежден Диомедом.

⁸⁸ Там же, 2, 769.

чтобы вражеская армия немедленно вошла в город, поскольку, дескать, никакого непоправимого зла не произошло. Однако народ [теперь уже не нуждался в царе] и повелевал собой сам, так что по воле богов каждый был себе и стратегом, и стра-тиотом, и сотником, и рядовым⁸⁹. Но чего не может случиться, если того хочет Бог, внушающий людям гневное желание спастись любыми способами? Они не отдавали ворот Тифону, и тирания оказалась бездушна, поскольку поддерживавшая ее сила была из города выброшена. 2. Тогда впервые собрались вокруг Великого Священника⁹⁰, и был зажжен священный огонь и произнесены благодарственные молитвы за уже происшедшее и прошения о грядущем; затем потребовали присутствия Осириса, ибо ни в чем ином не видели средства к спасению; Священник обещал, что по воле богов вернется и он, и его соратники, отстраненные от дел по причине единопущия с Осирисом. 3. Представлялось уместным некоторое время обманывать Тифона. Его не покарали сразу же, что прилично было бы сделать (он был бы приличным жертвенным животным⁹¹ и предварительной жертвой перед началом войны), ведь в глазах египтян он был более всех виновен, так как некоторое время держал их в рабстве у скифов. Но так как мудрая и знающая надлежащее время Дикэ откладывала кару, то Тифон подумал, что сможет совершенно избежать наказания богов. 4. Поскольку он еще выглядел тираном, то стал более алчно и постыдно взимать налоги, так что взимал их даже вторично и даже с тех, кто ему служил <122> — то грозя несусветными бедами, которые мог причинить пока оставался у власти, то опять становясь унылым и жалобя словами: «[Эти деньги нужны,] чтобы меня не

⁸⁹ Нет никакого сомнения, что здесь Синезий — вслед за Ксенофотом — вдохновляется мистерией свободы образования полиса.

⁹⁰ Имеется в виду константинопольский архиепископ — св. Иоанн Златоуст.

⁹¹ Источник этой шутки игра слов: по-гречески «обманывать» звучит так же, как «выпасать» — βουκολέω, Отсюда: «обманутый», т. е. «выпасенный» Тифон, мог бы быть неплохим жертвенным животным.

отстранили от тирании». Он был настолько глуп, и его ум был настолько ослеплен, что он надеялся при помощи лести и денег окрутить Священника, но, движимый долгом, тот не предпочел серебра отеческим установлениям. 5. Даже когда сила иноземцев снялась с лагеря и значительно удалась от Фив, он с помощью послов, просителей и даров вернул их опять назад: вся его стратегия и дела ясно возвещали о том, что он опять хочет отдать Египет варварам. Ясно также и то, что сам он совершенно не опасался своих любимых скифов, и даже напротив — был бы счастлив не увидеть при жизни, как Осирис добьется своего возвращения и вновь займется делами. 6. Поскольку варвары напали на страну не ради того чтобы изменить египетское государственное устройство (как это было раньше), но для того, чтобы — управляя по-скифски — уничтожить его до основания; и поскольку, вообще говоря, имели место два зла: война и мятеж (при этом мятеж приводил к внутреннему расслаблению и предательству, что нехарактерно для состояния войны, а война вызывала ощущение общей опасности), и при этом мятежники хотели спасти общее имущество и стремились завладеть властью, отняв ее у тех, кто ею владел, чтобы передать ее в другие руки, — постольку с обеих сторон одержали верх наихудшие люди. И так как не осталось ни одного египтянина, кто не думал бы, что тиран задумывает и осуществляет предосудительные действия, то даже всецело порочные люди были взмучены страхом. Этого-то боги, по-видимому, и дожидались, чтобы никакой уголь враждебной воли не мог более скрытно тлеть в государстве, чтобы более не осталось — пусть и не справедливых, но благовидных — уклонений ко злу. 7. С некоторым опозданием тогда случается собрание богов и геронтов, на котором обсуждают Тифона; там говорится публично все то, что давно уже все говорили частным образом; женщины, владевшие двумя языками, переводили тем, которые не понимали друг друга: египтянкам — слова варварок, а варваркам — слова египтянок. Присутствовали также евнухи (ἄνδρόγυναι) и доносчики, <123> т. е. все те, кто был приготовлен Тифоном и его женой действовать против Осириса. Их показания были ужасны.

Сам Тифон признавался в том, что поставил варварские войска на выгодные позиции, чтобы — окружив — угрожать священному городу со всех сторон. Он прилагал все свои силы и решимость, чтобы скифы переправились также и на другой берег потока — с тем чтобы Египет страдал не наполовину, но полностью, и чтобы все и везде было разрушено; с тем чтобы египтяне не имели досуга начать поиски Осириса. 8. После всех этих разоблачений люди единодушно приговорили его к заключению; что же до телесного наказания и штрафа, то решили, что это должен решать другой суд; боги похвалили присутствующее собрание — как вынесшее вполне приемлемый вердикт. Сами же они приговорили, что после отрешения от жизни Тифон будет передан в руки Пойны⁹², а она направит его в Реку Плача (Кокит); в конце концов, ему предстоит стать обгаренным кровью демоном Тартара, существом из окружения Титанов и Гигантов. Он уже никогда не сможет увидеть Элизий даже во сне, но однажды наступит момент, когда он — с трудом подняв голову — увидит священный свет, который созерцают благие души и счастливые боги.

4. 1. Что касается Тифона, здесь все сказано. Что, в самом деле, могло бы быть священного и неизреченного в разговоре о хтоническом существе? Напротив, то, что об Осирисе — обожен, речь об этом — священная речь, и ее опасно вносить в наш рассказ. Однако его рождение, воспитание, первичное образование и детство, наибольшие из должностей и получение верховной власти по решению богов и божественных мужей, и то, как он эту власть осуществлял, как против него возник заговор, и насколько этот заговор удался, и как не во всем состоялся — все это отнюдь не недостойно публичного изложения, каковое и было сделано. 2. Да будет позволено мне добавить, что даже изгнание не бывает напрасным для человека всецело счастливого: в это время Осирис получил наивысшее посвящение высших небесных богов⁹³: прекратив заниматься управлением

⁹² Богини возмездия. В оригинале стоит множественное число.

⁹³ Ср.: Платон. *Федр*, 249с.

государства, он направил свой ум к видению и созерцанию [вещей божественных]. 3. Скажем теперь и о его священном возвращении, о народе, который с богами вместе возвращал его из изгнания <124> и шел с венками через всю страну, сопровождая возвращавшихся из ссылки. Скажем о всеобщих празднованиях, факельных шествиях, распределении почестей, годе эпимие, о сдержанности, которую во второй раз явил Осирис в ответ на ненависть брата: несмотря на гнев и волнение народа, он вступился за него, моля богов, чтобы тот спасся, поступив скорее снисходительно, чем справедливо.

5. 1. До сих пор можно рассказывать историю Осириса, после же «да наступит священное молчание»⁹⁴ — так сказал некто, благочестиво соприкоснувшийся со священной речью. Говорить дальше было бы делом дерзких мысли и языка (пусть же они пребывают в благословенном покое); но нельзя этого касаться и в письменной речи, «чтобы кто не взглянул на то, что непозволительно видеть». Видевший и раскрывший подпадает под гнев богов. Беотийские предания свидетельствуют, что тех, кто устремляется и видит Дионисовы оргии, растерзывают на части⁹⁵. Свято неведение в случае таинств; потому мистерии происходят ночью, для этого вырыты подземные святилища, для этого существуют особые время и место, способные скрыть боговдохновенные неизреченнодействия (ἀρρητοῦργίαν). 2. Возможно, боги позволяют сказать только следующее (и мы говорим это, скрывая, насколько возможно то, что неприкосновенно): в старости Осирис был более прославлен, чем в молодости⁹⁶; ему была дана богами привилегия управлять государством и еще большие знаки [их благоволения]: он был выше любого страдания, которое может причинить человек; то счастье, которое он дал Египту и которое было уничтожено во времена Тифона, он не только восстановил,

⁹⁴ Фрагмент неизвестного автора.

⁹⁵ Ср.: Еврипид. *Вакханки*.

⁹⁶ Если Осирис олицетворяет Аврелиана, как считает большинство исследователей, то здесь Синезий, возможно, намекает на патрициат.

но и приумножил, сделал его несравнимым — так что прошлое стало казаться лишь прелюдией к тому, что должно было потом появиться, обещанием некогда упоминавшегося эллинскими поэтами: ибо та Дева, которая ныне среди звезд — Дикэ, я полагаю, мы ее называем —

когда-то она на земле проживала.

Лик от людей не тая, вместе с ними она не чуждалась мест, где толкуют мужи и старейшины, женских собраний не сторонилась, ко всем снисходила бессмертная родом⁹⁷.

Жила под одной крышей с людьми.

В те времена не касалась людей еще тяжкая распря, не постигали их рознь и злокозненный гомон. <125> Жизнью простой они жили. Суровое море лежало не у земли их, товар не везли корабли издалека; плуги, волы и она, госпожа, досточтимая в людях, все человеку давали, что нужно для жизни законной. В пору, пока на земле поколение жило Златое, не покидала ее Справедливость⁹⁸.

3. Пока люди не стали использовать море, — говорит поэт, — это были золотые люди и общались с богами. Но когда появились корабли и жизнь, посвященная наживе, Дикэ настолько удалась, что лишь с трудом ее можно увидеть в ясную ночь. И теперь, когда она видима, она протягивает нам колос⁹⁹, а не кормовое весло. Кто знает, может быть в наши дни, когда мы займемся землепашеством и прекратим уделять внимание мореплаванию, она спустится вниз и вновь в своем собственном обличии заговорит с нами. 4. Эти древние благодеяния, воспетые поэтами в гимнах к Дикэ, не принадлежали никакому иному времени,

⁹⁷ Арат. *Феномены*, 101–105.

⁹⁸ Там же, 108–114.

⁹⁹ Там же, 97.

кроме блистательнейшего царствования Осириса. Если — по его возвращении из ссылки — боги не все разом вложили в его руки, не будем противиться этому. Ибо природа государства неспособна перемениться всецело к лучшему, как меняется к худшему, ибо человек учится злу сам собой, научение же добру требует труда. Должны были сначала появиться посредующие очищающие [чины], ведь божество движется не торопясь, по порядку. Ну и кроме того, Осирису нужно было многое увидеть и услышать прежде, чем распространиться с досугом: часто ведь [подданные] похищают уши царя.

6. 1. Но здесь уже следует быть осторожным, чтобы не разгласить то, о чем говорить не должно. Пусть Священное (*tà ierá*) будет к нам милостиво! Для нас же, долго изучавших события прошлого и настоящего, происшедшие с братьями, представляется удивительным и достойным внимания следующее: почему, в самом деле, когда выдающаяся природа не в малой, а в значительной степени — как в добре, так и в зле (добродетель без примеси порока или порок без примеси добродетели) — почему близ него обязательно вырастает его чистая и беспримесная противоположность, и из одного очага выходят два существа, столь далекие друг от друга, и два побега имеют единственный корень [рода]? 2. Спросим философию, чтобы узнать причину этой парадоксальной вещи <126>. Возможно, она ответит поэтически-ми словами:

Две глубокие урны лежат перед прагом Зевеса,
Полны даров: счастливых одна и несчастных другая¹⁰⁰.

Итак, Зевс занят по преимуществу тем, что разливает и смешивает в равных пропорциях содержание обоих кувшинов, так что имеет место естественное соответствие. Но когда Зевсу случается плеснуть из того или другого кувшина без меры, когда какой-нибудь отец чувствует себя из-за рождения вполне счастливым или вполне несчастным, то второй ребенок такого отца

¹⁰⁰ Гомер. *Илиада*, 24, 527–528.

получает все то, что осталось не разлитым у Зевса во втором кувшине. И действительно: бог, распределяющий [участи,] возмещает недостающее, ибо необходимо, чтобы выливаемые из кувшинов части были равны. Поэтому-то в начале родов людских семя льется из обоих кувшинов поровну, и оба становятся единым благодаря логосу общей природы. Если же почему-то один из кувшинов был опорожнен раньше, тогда то, что было во втором, излившись, примеси не получает». 3. Говоря это, философия, пожалуй, могла бы нас убедить, ибо мы видим, что плод финикового дерева сладок, но его листья, кора, корень и ствол таковы, что от них киснет все. Может показаться, что все худшее из принадлежащего природе этого дерева она полагает в своих несъедобных частях, оставляя лучшее, что в ней есть, в чистом виде плодам. 4. Так поступают и сельские дети — возьмем простые образы, если желаем, чтобы истина была принята благосклонно: они, научившись сами собой (вероятно, под влиянием природы), выращивают тошнотворные травы рядом с душистыми, сладкие — рядом с горькими. Они делают это ради того, чтобы все то дурное, что примешано к земле, эти дурные травы силой родства привлекали к себе, оставляя в лучших корнях лучшие сок и запахи. Так очищают сады.

7. 1. Отсюда можно сделать вывод, что — как и в случае корроляриев в геометрии, которые появляются одновременно, — старшие дети в семье рождаются всецело порочными¹⁰¹. Таким образом очищается семя в семье ради рождения чистой, незапятнанной, расположенной к Богу добродетели <127>; а из этого мы можем сделать вывод о том, что слывущее наиболее родственным нам есть наиболее для нас чуждое. Так обстоит дело с существами, вознесенными над природой, — с теми, у кого четко разграничены эти две природные и смешиваемые природой и распределяемые природой части; но не с теми, кто природен, т. е. наполовину плох, наполовину хорош¹⁰². Для первых же было бы удивительно что-то другое. Но довольно об этом. На сцену выходит

¹⁰¹ Смысл фразы неясен.

¹⁰² Ср.: Платон. *Государство*, 352с.

другая тема, требующая, по-видимому, своей драмы. 2. Самое странное заключается, мне кажется, в том, что в разное время и в различных местах часто происходят одинаковые события. Люди былых времен были тому свидетелями, читая книги или узнавая от стариков. Но если мы не хотим продлить существования этого парадокса, следует искать причину. Скажем об этом, найдя приличное начало для изысканий: философский вопрос не следует рассматривать кратко и поверхностно. 3. Задумаемся о том, что мир целиком заполнен своими частями, что все его части слиты вместе и единоклюбны друг с другом: таким именно образом он сохраняет единство, и мы не станем полагать его части вне их симпатической связи друг с другом. И действительно, как они могли бы быть едиными, если бы не были по природе связаны друг с другом? Они действуют и претерпевают воздействия друг друга: не только действуют и не только претерпевают. 4. Выдвинув эту гипотезу, пройдем к нашей сцене: согласно логосу, причиной событий, происходящих в этом земном мире, окажется, пожалуй, блаженное тело, движущееся по кругу. Получается, что есть две части мира, влияющие друг на друга. Если рождение принадлежит тому, что вокруг нас, то его причина — в том, что сверх нас: именно оттуда спускаются семена событий. И если бы кто-нибудь — под руководством астронома — высказал мысль, что есть все основания считать, будто планеты и сферы вращаются периодически (в одних случаях это будут простые [траектории], в других — синтетические), то этот человек говорил бы и как египтянин, и как эллин одновременно: благодаря двум этим традициям, он был бы совершенномудрым, соединив ум с наукой (*νοῦν ἐπιστήμῃ συνάπτον*). 5. Такой человек не стал бы отрицать, что поскольку небесные движения повторяются — повторяются и причины, и следствия, что [сегодняшняя] жизнь на земле тождественна древней. Так же обстоит дело и с рождением, воспитанием, суждениями и судьбами. <128> Следовательно, мы не можем удивляться, будучи зрителями проживания (*ἔμβιον*) древнейшей истории, которую мы действительно видели; поскольку те события, что цвели в последние месяцы, тождественны тем, что излагались в моем рассказе, эйдосы же материи

моего повествования соответствуют неизреченному мифа. 6. Что же это такое? Мне никоим образом не следует об этом говорить. Пусть каждый представляет сам, пусть люди с жадным интересом прочтут эти египетские истории, желая узнать будущее: те люди, в чьих ушах зазвучит боевая труба мифа; те, кто будет стремиться найти [в словах мифа] скрытое сходство с событиями настоящего. Но события и рассказы не единогласны в отношении истины. Пусть же они знают, что их старания [рассуждать о неизреченном мифа] неблагочестивы: они вздыбят то, чему следует оставаться потаенным.

8. 1. Пифагор Самосский говорил, что мудрец — созерцатель существ сущих и возникающих, что он приходит в космос — как на священное состязание, чтобы быть созерцателем происходящего. Мы же зададимся вопросом: что представляет собой этот встроенный в порядок сущего зритель? Возможно, нам надлежит прямо сказать, что он есть тот, кто ждет — оставаясь на месте — тех, что явятся один за другим по порядку перед занавесом? 2. Если бы кто-нибудь силой прорвался за кулисы и взглянул *собачьим взглядом*, желая увидеть с подмостков всю подготовку представления — эллинодики¹⁰³ снарядили бы для него мастигофоров¹⁰⁴; и даже если бы он от них скрылся, то ничего бы не понял ясно, но с трудом бы увидел смутные очертания предметов. 3. Есть такой закон: перед представлением в театре следует произнести вступительное слово — актер должен выйти и поведать зрителям, что они увидят в следующий момент. Этот актер не совершает ничего неправильного: он служит организатору состязания, от которого и узнал все, что ему известно; он не суетится в стремлении узнать большее и не *двигает* для этого *неподвижное*¹⁰⁵. Выучив свою роль, актер должен замолчать до того момента, когда он выступит уже перед публикой: закон не всегда позволяет даже участникам [театральных] состязаний знать момент их

¹⁰³ Судьи на олимпийских играх или члены военного суда по делам эллинских союзников в Спарте.

¹⁰⁴ Биченосцев.

¹⁰⁵ Ср.: Платон. *Законы*, 684с.

начала, но они должны ждать сигнала для своего выхода к публике. <129> 4. Таким вот именно образом обстоит дело и с тем, кому Бог действительно сообщает о том, что — посредством природы — Он подготавливает для живущих; он должен простереться пред оказанной ему честью и хранить молчание еще лучше, нежели те, кто ничего вообще не слышал. Ибо о неизвестном человек строит догадки; когда же подобие велико, то оно и в высшей степени ненадежно, и о нем говорят очень много; знание же истины ограничено, равно как и речь о ней; и даже эти немногие слова, которые доверил Бог, на него положившись, — мудрец скрывает. 5. Ибо люди ненавидят болтунов; и пусть тот, кого Бог не счел достойным быть мистом, не высовывается вперед и не пытается подслушивать. И люди ведь ненавидят существ назойливых, но досадовать неразумно для того, кто вскоре обретет знания, равные знаниям [посвященных]. Кратко то время, когда человек владеет полученным им уделом: в конце концов, все станет доступным для видения и слышания всех.

Бегущие дни — надежнейшие свидетели¹⁰⁶.



¹⁰⁶ Пиндар. Олимпийские оды, I, 33–34.

О ЖИЗНИ ПО ДИОНУ



1. 1. <35> Филострат с Лемноса¹, описывающий жизнь софистов [от древности] до себя, разделяет их в начале своего труда на две части: на собственно софистов и тех, кто — будучи [по образу жизни] философом — в силу благозвучности своих речей считались софистами. 2. Диона он помещает среди последних — вместе с Карнеадом Афинским, Леонтием Византийским и множеством других мужей, которые проводили жизнь людей, принадлежащих философским

¹ Речь идет о Флавии Филострате (170–247 гг. н. э.), риторе, близком кругу супруги императора Септима Севера Юлии Домны, представителе движения второй софистики, авторе произведений «Жизнь софистов» и «Жизнь Аполлония Тианского».

движениям², речи же свои приспособлявавших к софистическому стилю. К ним же он причислял и Евдокса Книдского — одного из первых учеников Аристотеля, который отличился и в астрономии, насколько ею тогда занимались. 3. Что до нас, то мы относим Диона — по стремлению его золотого, как говорили, языка — к софистам, и причем во всех его работах, если считать, что забота об отделке речи является содержанием софистического содержания: чуть ниже мы исследуем, как обстоит с этим дело. Что же до принадлежности к движению, то его отнюдь не следует помещать в один ряд с софистами, но — вместе с Аристоклом, хоть он и двинулся в противоположную от него сторону. 4. Оба они изменились, но один из философа, и причем весьма солидного, сурового, с нахмуренными бровями, — превратился, в конце концов, в софиста: не только предался всевозможным роскошествам, но и дошел в них до предела. Будучи в молодые годы защитником перипатетических догматов и написав в этот период жизни для эллинов труды, достойные усилий философа, он затем стал придерживаться софистических мнений, в преклонные лета раскаявшись в возвышенной важности своей молодости, он стал поражать италийские и <36> азийские театры заботами о состязаниях в красноречии. Не прошел он и мимо коттаба³, сделал своим обыкновением флейтисток, стал организатором сисситий⁴. Дион же, на-

² *προσιρρέσειω*; это слово обычно переводят как «школа», что создает многие трудности; ибо античная «школа» подразумевала в первую очередь — личную верность учителю (вплоть до влюбленности и боготворения), во вторую — общность образа жизни (вплоть даже до одежды), и лишь в самую последнюю очередь — единство теоретических взглядов, которого на деле ни в одной из «школ» не существовало и которым принадлежность к античной философской «школе» как раз и не определялась.

³ Популярное развлечение во время пира, когда один из возлежащих ловит с помощью своего килика толику вина, которую выплеснул из своего килика другой участник пира.

⁴ В дорических государствах так называли обед вскладчину, как правило — весьма скромный. Вероятно, во времена Синезия это слово обозначало уже пиршество.

против, из бессмысленного софиста стал совершенным философом, причем был обязан своим преобразованием куда более Судьбе, нежели собственной воле. 5. В одной из речей он сам рассказывает об этом. Так что автору его жизнеописания следовало бы рассказать о двойственности сего мужа, а не просто сопричислить его к Карнеаду и Евдоксу⁵, которые — какое бы из философских положений ни брали, разрабатывали его софистически, т. е. излагали живо и ловко, придавая тем самым немалое обаяние своим словам. 6. По этой-то причине люди, которых их говорение очаровывало красотой слов, считали их достойными называться софистами; сами же эти философы, как мне кажется, такого именования не принимали, полагая самое имя софиста бранным — с тех пор как Платон восстал против него. 7. Дион же с блеском явил себя в каждом из двух этих образов жизни; и поскольку были опубликованы его речи, построенные на взаимоисключающих основаниях, ему порой доводилось сражаться со своими же тезаи. И все же, несмотря на противоречивость его речей, я полагаю, нам не следует умалчивать о нем [говоря о философях]. 8. Так что, когда Филострат чуть ниже, оправдывая Диона в том, что тот написал «Похвалу попугаю»⁶, говорит, что софисту не следует презирать и таких тем, — может показаться, будто он опровергает сам себя, ибо выше он утверждал, что назвать философа софистом значит оклеветать его. «Ибо, — он говорит, — софистами древние называли не только блестящих и громогласных ораторов, но и легко изъясняющихся философов. Вот о них-то и необходимо сказать в первую очередь, ибо не будучи, но слывя софистами, они стали так называться». 9. Затем он перечисляет мужей, бесспорно бывших философами: среди них Диона, а за ним и других; и в заключении го-

⁵ Карнеад из Кирены (214–129 до н. э.) — основатель новой (третьей) Академии, выдающийся оратор. Евдокс Книдский (ок. 395–342 до н. э.) — древнегреческий математик, астроном, философ, основатель математико-астрономической школы в Кизике. Приехав в Афины ок. 372 г. до н. э., учился в школе Платона и до конца жизни поддерживал дружеские отношения с Платоном и Аристотелем.

⁶ «Похвала попугаю» утрачена, как и большинство упоминаемых Синезием софистических речей Диона.

ворит: «Вот сколько можно сказать о философах, слывших софистами» — иными словами, <37> о тех, кто не будучи софистами, ложно присвоил себе это имя. А в другом месте он говорит, что не знает, к кому отнести этого мужа — в силу его искусности на обе руки. Что же ты утверждаешь [Филострат]? То, о чем ты говоришь, есть или кажется? 10. Со своей стороны, не буду мелочным относительно этих противоречий: я согласился бы с тем, что — будучи философом — он играл в софистические игрушки, если бы Дион был кроток и милостив к философии, никогда ничем не поносил ее, не составлял против нее злых речей. В действительности же Дион — по большей части и сам, но особенно в обществе софистов — проявлял совершенное бесстыдство относительно философов и философии. Ибо, получив в удел, как мне это представляется, обладание сильной природой, он оправдал софистическую жизнь, будучи убежден, что жизнь по общепринятым нормам⁷ лучше жизни по философии⁸. 11. Отсюда понятно, что он особо потрудился над «Речью против философов», где — не боясь использовать ни одну из риторических форм — высказал все как есть. То же относится и к «Речи против Музония»⁹: она для Диона — отнюдь не упражнение на тему, но написана из [внутреннего] расположения. Я утверждаю это категорически и мог бы убедить в этом всякого, кто обладает ясным глазом, различающим иронию¹⁰ и истину характера, видимые во всякой речи. 12. Когда Дион философствовал, явилась вся мощь его природы. Как если бы на склоне лет природа узнала наконец свойственное ей дело; так что не мало-помалу, но всецело и разом оставил Дион софистическое движение и стал рассматривать предметы не риторически, но политически. 13. Если же кто-то не знает, сколь по-разному подходят к вопросу муж государственный

⁷ κοινὰς ὑπολήψεις.

⁸ Здесь, как и везде у Синезия, философия прямо обозначает экстремальный образ жизни. Степень и качество этой экстремальной духовности везде, впрочем, определяются по-разному.

⁹ Обе эти речи также утрачены.

¹⁰ Греческое слово εἰρωνεία никоим образом не означает замаскированной язвительности, но — простое притворство.

и оратор, пусть сравнит речи Аспазии и Перикла у Платона и у Фукидида¹¹: каждая из них значительно лучше другой, будучи судима по своим канонам¹². 14. В любом случае, не похоже, чтобы он подъял тяжелые труды в сфере философии теоретической или усердно занимался физическими догматами, поскольку перемена к философии произошла в нем поздно. Представляется, что он получил пользу от Портика¹³ в том, что касается нрава, и что своими мужественными поступками превзошел любого из своих современников. Он обличал и наставлял людей: <38> и монархов, и частных лиц, и по одному, и целыми обществами, пользуясь для этого уже полученным до того мастерством оратора. 15. Вот почему мне кажется прекрасным, чтобы на любой из речей Диона была надпись «прежде изгнания» или «после изгнания»¹⁴: таким образом должны надписываться не только те речи, в которых изгнание уже явственно (как это сейчас некоторые сделали), но все речи вообще. Таким образом мы получили бы возможность поместить отдельно его философские речи и отдельно речи риторические, так что уже не набрасывались бы, словно в ночном бою, то на Диона, осыпающего Сократа и Зенона шутками, достойными дионисий¹⁵, и утверждающего, что их ученики — подобно демонам, губящим политику и города, — должны быть изгнаны с земли и с моря, то на Диона, увенчивающего тех же самых людей [лаврами героического достоинства], ставящего их образцами благородной и мудрой жизни.

2. 1. Филострат опрометчиво считает, что «Похвала попугаю» и «Эвбейская речь» принадлежат одному и тому же внутреннему движению, и — опираясь на обе эти речи разом — он строит

¹¹ Ср.: Фукидид, 2. 35–46; Платон. *Менексен*, 236.

¹² Т. е. речь Перикла лучше речи Аспазии как риторическая, а речь Аспазии лучше как политическая.

¹³ Т. е. от учения стоиков.

¹⁴ Дион начинал свою карьеру, будучи вполне успешным софистом; но после изгнания императором Домицианом, скитаясь и терпя лишения, обратился к философии. Ср.: *Дион Хризостом*. Кинические речи. СПб., 2012.

¹⁵ В дошедших до нас речах Диона такие шутки не встречаются.

свою апологию, стремясь к тому, чтобы Дион не прослыл человеком, отдающим свой труд чему-то незначительному¹⁶. Но такая апология убеждает скорее в обратном. Изначально провозгласив Диона человеком, занимавшимся философией в течение всей жизни, он после этого не просто соглашается, что тот делал нечто софистическое, но еще и лишает Диона собственно философской части его произведений, относя их все к той же софистике. 2. Действительно, если кто-нибудь исключит «Эвбейскую речь» из числа серьезных работ Диона и станет отрицать, что она была написана [не как декламация на тему, но] ради серьезной цели, то, мне кажется, ему нелегко будет выбрать такую речь Диона, которую можно будет назвать философской. Поскольку речь эта есть изображение счастливой жизни, то она — как никакая другая — подходит и для богатых, и для бедных. Дион в ней действительно смиряет и обуздывает кичащийся от богатства нрав, показывая, что счастье состоит в ином¹⁷; он пробуждает подавленных бедностью и готовит их к тому, чтобы они [, восклонившись, смогли] жить не сломленными. 3. А достигает он этого посредством рассказа, доставлявшего удовольствие всем его слушателям: рассказа о том, как Ксеркс — тот самый Ксеркс, что возглавил великий поход против эллинов — дал убедить себя в том, что охотящийся в горах и питающийся пшеницей эвбеец его блаженнее. Он достигал этого также и посредством прекрасных наставлений, всякий пользующийся которыми уже не станет стыдиться бедности, если только вообще станет от нее убегать. 4. <39> Поэтому следует согласиться с теми, кто считает «Эвбейскую речь» идущей вслед за последней из речей «О царстве»¹⁸, в которой выведены четыре образа жизни и

¹⁶ В «Эвбейце» воспевается спокойная сельская жизнь, далекая от пороков и интриг большого города. Будучи сам убежденным сельским жителем и любителем охоты, Синезий получал, вероятно, немалое удовольствие от чтения «Эвбейца».

¹⁷ Т. е. не в богатстве.

¹⁸ Четыре речи Диона о царской власти снискали ему наибольшую известность. И Синезий, конечно же, черпал в них вдохновение,

четыре демона: корыстолюбивый образ жизни, сконцентрированный на удовольствии, честолюбивый и, наконец, над всеми ними — благоразумный и серьезный; здесь же Дион наделяет образом и описывает все три алогических способа жизни и заканчивает книгу обещанием немедленно описать и последний [нравственный] образ жизни для того — кем бы он ни был, — кому боги предназначили такую участь.

3. 1. Если оставить в стороне Диогена и Сократа, которые постоянно упоминаются в речах Диона и представляются людьми, наделенными высшей природой, — а отнюдь не каждый человек может состязаться с такими мужами, но лишь те, кто от молодых ногтей имел философское произволение, — итак, если оставить в стороне эти исключительные случаи и найти жизнь, сообразную общей для всех природе: жизнь, открытую для всех, справедливую, святую, самотрудную¹⁹, человеколюбивую от наличного²⁰ и дающую счастье, — то мы не можем привести в пример никакую другую жизнь, кроме жизни [Дионова] эвбейца. Кроме того, Дион хвалит также и эссен²¹, чей всецело счастливый полис находится близ Мертвого моря, в сердце Палестины, где-то недалеко от Содомы. Одним словом, с того момента, когда этот муж обратился к философии и склонился к тому, чтобы наставлять людей, он не издал более ни единой бесплодной речи. 2. Даже для тех, кто знакомится с речами Диона мимоходом, ясно, что его литературная

сочиняя свою речь «О царстве». Относительно «Эвбейца» фон Арним считал, что Синезий ошибается, называя эту речь продолжением последней из тех (Ср.: *Von Arnim. Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin, 1898. P. 400–401).

¹⁹ Т. е. не пользующуюся рабским трудом и не вынужденную рабствовать другому.

²⁰ Т. е. от своего, не заемного.

²¹ Очень вероятно, что мы здесь имеем упоминание о кумранской общине, хотя именование «эссены», безусловно, отсылает нас к эссеям Иосифа Флавия, о собственном полисе которых ничего неизвестно.

индивидуальность²² менялась в изложении им как софистических, так и политических тем. В одних случаях он говорит, гордо запрокинув голову, красуясь, любуясь собой, совершенно как павлин, так что радость его [от себя] сияет, так сказать, блеском его речи; ибо то единственное, к чему он стремится, та цель, которую он перед собой ставит, — это благозвучие. 3. Возьмем в качестве примеров такого рода речей «Речь о долине Темпе» и «Мемнона»²³. В последнем произведении стиль и вовсе напыщен; в книгах же второго периода лишь кое-где мелькает некая рыхлость и бессвязность. Ибо философия изгоняет распущенность даже с языка, ибо ей мила красота основательная и космичная (такая и есть у древних писателей), согласная природе и родственная предмету. Ее можно встретить и у Диона, когда ход его деятельности согласуется с совершенством древних — как в речах, так и в спорах. <40> В качестве примеров твердости и властности стиля возьмем его речи «К народному собранию» и «К сенату». 4. Если хочешь, можешь взять любую из его речей, обращенных к городам, — речей, произнесенных или прочитанных, и ты увидишь в них обе особенности древнего стиля²⁴, но не найдешь тех новомодных благозвучий, которые сегодня приделывают к природной красоте [слова литераторы] и как это происходит в вышеупомянутых декламациях «Мемнон» и «Долина Темпе», а также и в речи «Против философов». 5. Ведь эта последняя речь получилась вполне театральной и обладающей театральным же обаянием; даже если это вышло помимо воли автора, у Диона нельзя найти более обольстительной речи. Потому я восхищаюсь судьбой философии, что нет комедии более славной, чем «Облака», нет ни одного произведения, в котором бы так полно открылась Аристофанова мощь! Вот пример отточенности и богатства его стиля:

²² ἐμπνεύσις ἰδέα.

²³ Обе речи до нас не дошли.

²⁴ Вероятно, Синезий имеет в виду характерное для его времени противопоставление аттизм (характерных для древнего стиля) и азианизмов.

Воск растопивши, взял блоху и ножками
В топлёный воск легонько окунул блоху.
Воск остудивши, получил блошинные
Сапожки, ими расстоянье вымерил²⁵.

6. Что до Аристиды, то его речь «Против Платона в защиту чetyрех» создала ему великую славу среди эллинов²⁶. Эта речь лишена приемов искусства, она не относится ни к одному из видов риторики — так обстоит дело, во всяком случае, если исходить из законов искусства. Но в ее составе²⁷ тайная красота, удивляющая и очаровывающая непринужденностью, явленной только благодаря существительным и глаголам. 7. Так же и наш Дион достигает пика [риторического] цветения в «Речи против философов», во всяком случае — в том смысле, в каком понимают расцвет новейшие авторы: для человека убеждающего его речь чрезмерно выпячена, тем не менее — именно в этом он и видится превосшедшим самого себя. Но даже там, где кажется, что Дион очевидно отступает от свойственных ему обычаев и переходит на сторону новейших авторов, так что уже нельзя понять, что это Дион, он не настолько удаляется от древней риторики [чтобы не иметь к ней никакого отношения вовсе]. Он осторожен в том, что касается беззакония, и, похоже, стыдится, когда проявляется нечто безрассудно смелое и рискованное. Он мог бы быть обвинен в трусости, если принять во внимание дерзость,

²⁵ «Облака» 149–153. Цит. по изд: Аристофан. Комедии. М., 1983. Т. 1. С. 161.

²⁶ Элий Аристид (ок. 129–189) — знаменитый софист и оратор. Подражая стилю Исократа и Демосфена, Элий Аристид достиг на поприще риторики выдающихся успехов и уже для ближайших потомков стал классиком красноречия. В речи «Против Платона в защиту чetyрех» он спорит с критикой Платона, направленной против Мильтиада, Фемистокла, Кимона и Перикла (Ср.: Платон. *Горгий*, 515d).

²⁷ Συυκείμενος — возможно, здесь правильно будет перевести «композиции».

возобладавшую у новейших авторов. <41> Принимая во внимание большую часть или даже почти все его произведения, он должен быть поставлен в один ряд с древними, твердо стоящими на ногах риторам: как и всякий из них, он был достоин обращаться с речами и к народу, и к частным лицам. Ибо сдержанные ритмы и этическая глубина его речей пристали тому, кто наставляет и уцеломудривает целый город, находящийся в безумии. 8. Выше мы упоминали, что стиль Диона не всецело един, но что он говорит иногда как ритор, а иногда как политик; точно так же дело обстоит и с его мышлением. Человек мыслящий, взглянув в любую из его книг, поймет, что Дион использует две различных основы²⁸ в разработке своих тем. Даже если мы возьмем ничтожнейшие фрагменты его сочинений, то увидим, как — посредством ораторского искусства — Дион наилучшим образом отыскивает логосы всех вещей, далеко превосходя софистов в искусстве умозаключать. 9. Если даже речь того или иного софиста богата, она не выдерживает никакого сравнения с речами Диона в насыщенности, которая вместе с тем характеризует некую удивительную индивидуальность Дионовой мысли. Проясни это для себя, читая «Родосца», «Троянца» или, если хочешь, «Похвалу комару»²⁹. Ибо Дион серьезен даже в забавах, всегда и всюду следуя природе вещей: эти его произведения, несомненно, имеют такую именно установку и ту же природную мощь.

4. 1. Все вышеизложенное пришло мне на ум сказать имеющему у меня родиться сыну, поскольку и рождение его было предсказано, когда я просматривал разнообразные речи Диона. Уже сейчас я переживаю отцовские чувства, хочу пережить вместе с сыном и передать ему мои мысли о каждом авторе и каждом произведении, представив ему любимых мною людей, дав при этом каждому надлежащую характеристику. Пусть же среди них займет свое место и Дион из Прусы — человек, выдающийся и речью, и знаниями! Этого вот прославляемого мною Диона я препоручаю своему

²⁸ Т. е. риторическую и философскую.

²⁹ В «Троянце» рассматривается парадокс, согласно которому ахейцы не завладели Троей. «Похвала комару» до нас не дошла.

сыну. Дабы он из любви ко мне, после того как изучит представителей благородной философии, принялся за политические трактаты Диона, рассматривая их как переходный этап от предварительного образования к истиннейшей пайдеей³⁰. 2. Дитя, когда ты умучаешь себя научными теориями, <42> когда нагрузишь ими рассудок или когда мысль будет набита тяжелыми догматами [теоретической философии] и когда тебе необходимо будет отвлечься, не набрасывайся на чтение комедий и чисто риторических произведений: это неуместно, ибо быстро приводит к чрезмерной расслабленности, в то время как напряжение следует снимать постепенно — до тех пор пока не захочется (и пусть бы захотелось!) достигнуть противоположного состояния, просматривая [покуда оно не достигнуто] все, что друзья Муз сочинили забавного и развлекательного; возобновляя же усилие, хорошо пользоваться, поднимаясь к высшему, братскими чтениями: лучше всего, совершая двойной бег, всегда брать в книгах развлекающее и серьезное. 3. Ибо я считаю недостойной философа никакую ущербность, никакую грубость; напротив, он должен быть из посвященных в таинства Харит и быть Эллином в самом строгом смысле этого слова, т. е. должен быть способен общаться с людьми, не будучи лишен знания ни одного из славных писаний. Ибо, по-видимому, нет никакого иного введения в философию, нежели многопопечительность о знаниях³¹; у детей же любовь к мифам есть естественное предрасположение движения к философии [осуществляющегося, обычно в юности]. Поскольку для какого искусства или для какой науки философия не была бы искусством или наукой³², ведь смысл ее как раз в том и состоит, чтобы ездить³³ на всех них — неужели же

³⁰ Оставляя слово без перевода в силу специфически эллинского его смысла: «воспитанности в Истине».

³¹ Очевидно, софистическая теза, противоположная настроению эллинской классики, выраженному чеканным афоризмом Гераклита.

³² Ср.: Платон. *Хармид*, 166 с; император Юлиан. *К невежественным киникам*, 183а, где он называет философию «искусством искусств и наукой наук»; ср.: *Император Юлиан*. Сочинения. СПб., 2007. С. 184.

³³ ἐπορεύεται.

философия не любит судить их, неужели не рассматривает одних сверху вниз и не подходит близко к другим, чтобы усердно ими заняться, неужели же все они не являются ее свитой, как это и подобает царице? 4. Что до Муз, то разве их имя не называет единства — или потому, что так их называли боги, или потому — что люди пользуются божественным именем; Музы составляют хор благодаря схождению вместе; ни одна из них не отделяется от других, на пиру богов ни одна из них не выпячивает своего особого дела и не имеет у людей ни отдельного алтаря, ни отдельного храма. 5. В наше время, однако, объявились некие люди, которые в силу природной своей ущербности раздробляют Муз, хотя [в действительности] их разделить невозможно, и присваивают каждый себе свою Музу; [так или иначе, но] философия над всеми ними. На это намекает то, что Аполлон [всегда] приходит и находится с хором Муз [а не с некоторыми из них].

5. 1. Я же называю «техниками» и «эпистэмщиками»³⁴ тех, кто отсекает [от единого философского знания] некие [научные или эстетические] виды <43> и приписывает каждому из них своего демона; философом же мы называем того, кто создает гармонию из всех и единое множество; но даже и это еще не философ; нужно, чтобы философ делал только ему свойственное дело, которое и ставит его над хором Муз; говорят, что Аполлон поет то вместе с Музами, то сам по себе [и это, нужно полагать, как раз и есть его тайная и священная песня]. 2. И по-нашему³⁵, философ будет общаться с собой и с Богом посредством философии, с людьми же — посредством стоящей ниже силы слова. Таким образом, он будет познавать как филолог, судить же — как философ обо всем и о каждом. 3. Все эти твердокаменные презрители риторики и поэзии стали таковыми, как мне кажется, недобровольно: в силу скудости своей природы, они не имеют силы довести до конца даже самого малого дела; так что, скорее, можно увидеть сами их сердца, чем то,

³⁴ Т. е. «искусниками» и «знайками».

³⁵ καθ' ἑμᾶς — имеется в виду, вероятно, «по-христиански» (учитывая, что καθ' ἑμᾶς φιλοσοφία со времен апологетики значит «христианская философия»).

что в них, ибо их язык бессилен выразить их мысли. 4. Я же не желаю им верить; я бы сказал, что они не таят ничего неизреченного — подобно тому, как весталки хранят огонь: во-первых, потому что отнюдь не свято становится мудрым в великом, будучи не способным к малому; во-вторых, как Бог положил видимыми иконами неявленных сил тела идей, так и душа, обладающая красотой и порождающая лучшее, обладает силой, передающейся вплоть до внешних предметов, ибо не одно из божественных существ не пожелает быть последним. 5. Но если быть и более способным скрывать святыни, владея в совершенстве всеми видами речи, если иметь способность оказывать на свое окружение такое воздействие, какое пожелаешь, — ты все равно останешься неполноценным, если не прошел сначала предшествующий посвящению круг, а затем и сами мистерии Муз. И тогда одно из двух: либо молчать, либо говорить о том, о чем следует молчать [— в этом и состоит трудность для того, кто не чужд Истине]. 6. Возможно, предметом его рассуждений станут городские дела, и его общение с людьми станет базарным — а этого не сочтет достойным ни один свободный человек; возможно, он отдастся досугу, как достигший вершин мудрости. Но может оказаться и так, что это невозможно, даже если бы и хотелось; <44> вообще говоря, этого не хочется, даже если это и возможно. 7. Я изумляюсь Протею Фаросскому³⁶, если правда, что — будучи мудр в великих [науках] — он скрывался за удивительным «покрывалом» софистических речей и принимал всевозможные виды; ибо люди уходили от него, восхищаясь окружавшей его атмосферой трагического³⁷, даже не пытаясь проникнуть в истинный смысл происходящего. Вероятно,

³⁶ Протей — морской старец, пасший стада тюленей Посейдона — обладал пророческим даром. В *Одиссее* (4, 351–570) рассказывается, как Менелай, возвращаясь из Трои, по совету дочери Протея замаскировался тюленем и схватил старца, чтобы вывести у того, как ему и его спутникам вернуться домой. Протей же, будучи схвачен, пытался отделаться от незваного гостя, принимая разные обличья. Синезий говорит о нем метафорически — как о софисте.

³⁷ Здесь в смысле вообще чудесного, театрального.

в его храме был некий притвор для непосвященных: превознесенный во всем, скорее, не скрывает, но возбуждает и раздувает то любопытство, благодаря которому всякий многопопечителен о неизреченном. Действительно, если бы Иксион не обнял облако вместо Геры и не удовлетворился соитием с этим эйдолом, он никогда по доброй воле не прекратил бы своего неуместного преследования³⁸.

6. 1. Итак, должно приготавливать одну речь вместе с другой: вместе с великой ничтожную; красива, разумеется, будет и эта последняя; и если толпе случится прежде столкнуться с ней, она примет ее с радостью, думая, что не существует ничего значительнейшего. Тот же, кто получил в удел божественную природу, возвысится над этой и будет обдумывать другую [истинно красивую и высокую]. Если же есть кто-то, кого движет бог³⁹, то ему мы откроем святилище. 2. Однако Менелай не обманулся в сущности Протея — ибо был эллином и достойным зятем Дия: с самого начала он отнюдь не говорил с ним о пустяках. Ибо огонь, дерево, дикий зверь — это были своего рода речи о животных и растениях, но также и о первых стихиях, составляющих сферу возникающего. Однако Менелай не удовлетворяется сим, а стремится проникнуть вглубь природы. 3. Божественное это дело — безыскусно довольствоваться всех и каждого, насколько кто может вкусить. Но достигший вершины пусть помнит о том, что он человек, пусть будет справедлив в общении с каждым. Зачем такому человеку отторгать от себя Муз, благодаря которым достигается благосклонность людей, а божественная чистота под их прикрытием сохраняется не подверженной магическим чарам? 4. Если же наша природа пестра и непостоянна, то, конечно же, изнурится, ведя исключительно созерцательную жизнь, так что расстанется со своим величием и падет. Действительно, мы суть не беспримесный ум, но ум в душе живого существа. Следовательно, ради нас самих следует нам искать более человеческих <45>

³⁸ Иксион — царь Фессалии, будучи приглашен Зевсом на пир, пытался соблазнить Геру. Та пожаловалась мужу, и он создал облако по образу своей супруги. По преданию, от соития Иксиона с этим облаком родилось племя кентавров.

³⁹ Имеется в виду Аполлон.

логосов [жизни], создавать [для себя] убежище на тот случай, если природа пойдет вниз. Ибо следует быть довольным, если ты имеешь возможность, не упустив времени, удовлетворить и очистить состояние души, естественно влекущейся к наслаждению, не позволив процессу зайти далеко и допустить, чтобы нас захватила жизнь, соответствующая пестроте и непостоянству нашей природы. Ибо Бог сделал наслаждение той шпилькой⁴⁰, благодаря которой душа выносит осаду⁴¹ тела. 5. Таким убежищем и является красота слова: она не погружает ум в материю, не окунает его в последние низшие силы, но позволяет быстро воспрянуть горé и возрасти в сущность, ибо именно вверху есть низ такой жизни⁴². 6. Что же делать тем, кто не имеет чистого наслаждения, в то время как природа нуждается в милости? К чему обратиться? Разве не склонятся эти люди к таким постыдным вещам, о которых и говорить недостойно? Они ведь не станут пренебрегать природой, не будут [непрерывно] влечься к созерцанию, не сделают себя бесстрастными, не станут богами, носящими плоть. Если же они будут говорить подобное, то станут вместо богов, мудрецов и мужей божественных — пустыми и тщеславными болтунами. 7. Лучше бы они разделяли то, что свойственно каждому из этих двух родов. Бесстрастие принадлежит божественной природе, в то время как люди, сменившие пороки на добродетель, становятся умеренными в страстях⁴³. Бегство от неумеренности — в этом, пожалуй, и состоит подвиг мудрого.

7. 1. Я уже упоминал также и два лучших рода варваров⁴⁴, которые обещают созерцание и сообразно этому проводят жизнь аполитичную, не общаясь с людьми, которые стремятся [как и они

⁴⁰ Περὶόνη — также застежка, булавка; здесь, возможно, в смысле «стрекала», «стимула».

⁴¹ προσεδρεῖαν — может быть переведено и как «забота о теле».

⁴² Т. е. низшая ступень умной жизни — вверху относительно жизни материальной.

⁴³ Греческое слово страсть — πάθη — не столь связано со злом и пороком, как русское. В строгом смысле оно обозначает просто страдательное состояние.

⁴⁴ Вероятно, иудеев и египтян.

сами] освободить себя из-под власти природы. Они поют торжественные гимны и используют священные символы, совершают и некие размеренные шествия к божеству — все это, чтобы отсечь обращение души в материю. Они живут отдельно друг от друга, чтобы не увидеть чего-нибудь неприятного или не услышать, ибо «не едят хлеба, не пьют вина они у огня»⁴⁵ — вот что можно сказать о них, не слишком удаляясь от истины. 2. Но даже и эти люди, <46> столь блистательно противопоставшие природе, люди — как никто другой достойные, как нам кажется, наилучшей жизни и [уже в сем веке] наслаждающиеся ею неустанно, даже и их возвращает смертная природа, как только они взойдут к блаженству своей сущности; отнюдь не все время они могут удерживать ум на должной высоте и сознать умопостигаемую красоту — те, кто с этим [вообще] когда-либо сталкивался. 3. Ибо я слышал, что отнюдь не все достигают такого [созерцания], и даже не большинство, но очень и очень немногие — лишь те боговдохновенные мужи, кому Бог сообщает первый порыв и которые нисколько не уступают природным соблазнам. «Ибо много носящих нартекс»⁴⁶, но мало вакхантов»⁴⁷. 4. И притом даже эти избранные не выдерживают долго вакхического иступления, но они то покоятся в Боге, то в космосе и своем теле; они знают, что являются крошечными частичками космоса, что имеют [в себе] низшие жизни, отстраненные ими от себя, к которым они относятся настороженно и против которых заранее принимают меры на случай движения их и восстания. Что иное могут значить корзины [которые они плетут]? Как могли бы они плести, если бы не были в эти моменты рукоделия существами этого мира по преимуществу, будучи обращены к предметам своих занятий? Ибо нельзя одновременно прилагать свою мудрость к плетению и созерцать

⁴⁵ Ср.: Гомер. *Илиада*, 5, 341. У Гомера речь идет о богах.

⁴⁶ Нартекс — растение из семейства зонтичных, сердцевина которого медленно тлеет. Именно в стебле нартекса Прометей принес людям огонь. Из нартекса делался жезл, бывший обязательным атрибутом участников вакхических процессов.

⁴⁷ Орфический стих, цитируемый уже Платоном в *Федоне*, 69с.

[умопостигаемые вещи]. 5. Кроме того, они опасаются праздности, которой не выносит природа, полагающая многие начала движений. Значит, чтобы не делать иного, они приняли у себя закон, определяющий их занятия, и посредством него они направляют природу к этому [виду деятельности — т. е. к плетению корзин]. И в самом деле, они наслаждаются, занимаясь этим — и тем более, чем больше и красивее [корзин они сплетут]. Ибо нечто наше должно быть окрест этого⁴⁸, однако это не должно быть что-то сильное, чтобы оно не утянуло нас далеко вниз и не захватило бы нас чрезмерно. 6. Однако варвар упорнее эллина оберегает установления: к чему бы он ни стремился, он рвется сильно и без передышки; эллин же остроумен, куда более причастен культуре, но и слабеет куда быстрее.

8. 1. Что до меня, я хотел бы, чтобы наша природа всегда устремлялась к созерцанию, но поскольку это, очевидно, невозможно, <47> постольку хотелось бы то обладать наилучшим [пребывая в умном], то, нисходя в природу, предаваться радости⁴⁹ и умащать весельем⁵⁰ свою жизнь. Я знаю, что я есть человек, а отнюдь не Бог, чтобы мне уклониться от всякого удовольствия, но и не дикий зверь, чтобы предаваться телесным удовольствиям. Остается искать нечто среднее. 2. Но как можно лучше провести время, нежели погрузившись в слово и в то, что с ним связано? Какое удовольствие чище этого? Какая страсть бесстрастнее? Что может быть менее материальным? Что может быть менее оскверненным? И, опять же, потому-то эллина я и ставлю первее варвара, что считаю его более мудрым: в том случае, когда необходимо спускаться, он останавливается первым, останавливается неподалеку [от созерцания], в сфере науки. Наука же есть выход ума вовне⁵¹; в этой сфере он будет переходить от одного логоса к другому и посредством этого продвигаться

⁴⁸ Т. е. некие силы душевные и внимание нужно отдать земному.

⁴⁹ Речь идет о высокой радости — εὐφροσύνης.

⁵⁰ Εὐθυμία — благое расположение духа.

⁵¹ τοῦ διέξοδος — иными словами, осуществление дискурсивного мышления.

вперед. 3. Но что родственнее уму, нежели логос? Какой паром к уму пригоднее логоса? Ведь где логос, там же и ум; если же нет, то — во всяком случае, некое образное знание⁵², сущее в низшем [нежели ум] мышлении. Здесь [в мире дольном] некоторые научные созерцания⁵³ и их предметы⁵⁴ называются делами или вещами⁵⁵, низшими ума: таковы, например, риторика и поэтика — так обстоит дело и в природе, и в знании⁵⁶. Однако все эти [низшие ума вещи] космизируют то око [души, о котором говорил Платон⁵⁷], избавляют его от гноя, пробуждают его и потихоньку приучают видеть [свойственные ему] вещи, так что через некоторое время оно обретает дерзновение взглянуть и на более достойное зрелище, больше уже не щуриться, взглядывая на солнце. 4. Таким вот образом эллин, даже предаваясь неге, упражняется и, имея в виду главное дело, извлекает пользу из забав. Ибо суждение о чем-либо, составление речи или стихотворения — это не что-то вне ума: чистота и отшлифованность лексики, нахождение сути дела, построение собственной аргументации⁵⁸, исследование построений других авторов — как бы все это могло быть несерьезной игрой? 5. Но иные пошли иным путем, который они считают адамантовым⁵⁹; предположим, единицы из них и достигают своей цели — что с того? — они не выглядят людьми, вставшими на определенный путь и идущими по нему, насколько это я вижу. Как бы они могли следовать куда-либо, если не видно ни порядка, ни последовательности продвижения, ни первого, ни второго. Нет, то, что происходит с ними, подобно вакхическому

⁵² Εἶδησις.

⁵³ Θεωρίαι.

⁵⁴ θεωρήματα.

⁵⁵ Двумя словами перевожу греческое ἔργα.

⁵⁶ Т. е. и в действительности, и в системе наук.

⁵⁷ Ср.: *Государство*, 533d; 516a–b.

⁵⁸ Синезий перечисляет важнейшие разделы риторики: λέξις, εὔρεσις, τάξις.

⁵⁹ Имеются в виду, конечно, монахи; имеет ли смысл говорить именно о монахах-оригенистах — неясно.

исступлению, прыжку безумца, <48> одержимого богом: это достижение цели без движения к ней, возникновение по ту сторону логоса без предшествующей деятельности, сообразной логосу. 6. Священное не есть ни господство гнозиса, ни дело дискурсивного ума, ни что-то подобное иному в ином, но — избрая малым великое — Аристотель считает, что посвященным в мистерии не должно знать что-то, а переживать и приходиться в то или иное состояние, очевидно, когда они станут годны для этого⁶⁰. Однако эта пригодность [к Священному] алогична; если же и логос не способствует ее обретению, — еще более алогична. 7. Поэтому-то нисхождение увлекает такого рода людей к ничтожным поступкам: их нисхождение не имеет посредующих звеньев и заходит очень далеко; их нисхождение подобно падению, как их восхождение было подобно прыжку. Тех, кого не отправил в путь [к Священному] логос, не он и встречает по возвращении. Как же примирить эти два: то прикосновение к Первому и поворот к вторичному, к ветвям и отводкам? 8. Но сообразно посредствующей и властвующей силе разумен человек — и есть таков, и называется так; сии же люди никогда не упражняли эту силу (насколько, во всяком случае, это может быть видно). Что же касается цели — того, где нужно возникнуть, то это общее и тем, и другим [— и эллинам, и варварам], и если такое случается, то между ними нет никакой разницы.

9. 1. Наш земляк философ [т. е. эллин], однако, всегда внимательнее рассматривает «посредующее». Ибо он подготавливает ступени на пути восхождения, так что [его не просто возносит Высшее, но] он делает нечто и самостоятельно; продвигаясь вперед, он имеет возможность столкнуться где-то с предметом своей любви; если же не встретится — что ж? — он на пути вперед, а уже одно это отнюдь не мало. Этим он отличается, пожалуй, от большинства людей — сильнее, чем они от скота. 2. Таким образом, из тех, кто движется этим вот [философским] путем, большие, пожалуй, достигают цели, ибо они стремятся и действуют согласно природе; тем же [путем варваров-мистиков] можно двигаться,

⁶⁰ Ср.: Аристотель. Fr. 15 (Rose).

только обладая благородством души, нисшедшей впервые из высших сфер, а также выдающимся умом, позволяющим душе быть самодостаточной и двигаться из себя. Таков был египтянин Амос, который хотя и не изобрел букв, но понял их необходимость: настолько возвышался он умом [над другими]⁶¹. 3. Такой человек и без философского метода мог бы быстро достигнуть освобождения. Для этого ему достаточно природных его дарований. Это тем более так, если прибавить к сему [исходящие от Бога] побуждения и призывы. Он способен вырастить внутреннее семя <49> и, имея малую искру логоса, раздуть ее во всецелый пожар [человека]. Такие люди не потерпят никакого ущерба от бесполезности для них эллинского образа жизни, в то время как он продвигает наименее зрелых, возжигает и возгревает все то, что в них есть божественного; там же [на пути мистических озарений,] достигают цели только те, кто по природе блажен. Но, полагаю, род таких душ еще малочисленнее фениксов⁶², посредством которых египтяне измеряют периоды⁶³. 4. Большинство же тщетно станет трудиться и изнурять себя в стремлении достигнуть умопостигаемой сущности, не прикладывая ума к этому. И прежде всего это относится к тем, кого первая природа не возбуждала к такому вот [варварско-мистическому] образу жизни; ибо [будь он,] они могли бы извлечь пользу из этого своего порыва. Впрочем, я считаю, что такой порыв есть, скорее всего, симптом подвижного [Богом] ума [и существует при уме, а не сам по себе]. Так или

⁶¹ Неясно, кого именно имеет в виду Синезий. Возможно, речь идет о египетском царе Тамусе, раскритиковавшем письменность, изобретенную богом Тевтом (ср.: Платон. *Федр*, 274с–е). Или же это монах Амос, основавший ок. 325 г. н. э. общину, численностью почти в пять тысяч нитрийских отшельников.

⁶² О фениксах ср.: Геродот, II, 73.

⁶³ Нам хочется продолжить: периоды «времени», представив сразу же последовательность таких периодов. Но ни о чем подобном здесь не говорится: «измерять периоды», т. е. измерять «круги», значит находить некие меты, относительно которых измеряется вращение одного и того же.

иначе, но большинство людей сами по себе никуда не двигаются, и даже во время, так сказать, второго плавания⁶⁴, провоцируемые безделием, они не пробуждаются в ум. 5. [Напротив,] толпы людей, принадлежащие к разным сословиям, собираются вместе на основании общих нужд, как если бы это было чем-то славным или они искали бы благородного [философского] движения [чтобы влиться в него]. Относительно этих людей я со всей ясностью утверждаю, что они тщетно будут изнурять себя [на ниве аскетических подвигов], поскольку не обладают умом — ни природным, ни благоприобретенным. Рискует незаконно полагающий, будто Бог обитает — как в своем доме — в каком-то ином месте в нас, а не в уме, ибо ум есть храм, родственник Богу. 6. Вот почему мудрецы (как из эллинов, так и из варваров) уделяют пристальное внимание практике очистительных добродетелей, отделяя от себя стеной действия природы, чтобы ничто не мешало осуществлению в нас мышления. В этом и состоит мысль основателей обеих [— эллинской и варварской⁶⁵ —] философий; хотя варвары, конечно же, добродетельны куда более по привычке, нежели по велению логоса. Они думают, что существует три добродетели⁶⁶, не допуская в их число разумности⁶⁷, но — целомудрие⁶⁸ (если мы, конечно, согласимся, что называемое ими между собой целомудрием есть целомудрие и в самом деле). 7. Действительно, невозможно стяжать или вступить в обладание добродетелями

⁶⁴ Ср.: Платон. *Федр*, 99d.

⁶⁵ Под варварской философией следует понимать, разумеется, Тору в интерпретации Филона Александрийского, а ее основателем считать Моисея. Под эллинской философией понимается, очевидно, платонизм. Но кого Синезий считал ее основателем — сказать наверняка невозможно.

⁶⁶ В отличие от стоиков и эпикурейцев, принимавших четыре классические добродетели: мудрость (σοφία), или благоразумие (φρόνησις); мужество (ἀνδρεία); умеренность (σωφροσύνη); справедливость (δικαιοσύνη).

⁶⁷ Φρόνησιν.

⁶⁸ Σωφροσύνη.

иначе, нежели благодаря необходимости их взаимного следования друг из друга⁶⁹. Варвары же считают, что следует быть воздержными, но не знают, почему следует; варвары получают приказы, наподобие необоснованных [конституцией полиса] законов [тиранов]; однако тот, кто полагает закон, знает, что он существует ради иного — [воздержность нужна не ради самой воздержности, как считают монахи, но] ради мышления⁷⁰, <50> и что для восхождения полезно не влечься ни к чему в материи. Варвары отказываются от любовной близости как таковой, они восхищаются этим как таковым — как чем-то таким, что существует само для себя; потому-то они считают ничтожнейшее величайшим и принимают средство за цель. 8. Мы же, напротив, ревностно стремимся к добродетелям — как стихиям целостной философии. «Соприкосновение чистого с нечистым есть беззаконие», — учил Платон⁷¹. Добродетели же очищают нас, выкидывая из нас все нам чуждое. Но если бы душа была благом, ей было бы достаточно очиститься, и она была бы благом в силу того, что была бы одна. В действительности же душа не есть благо — в противном случае она не возникала бы во зле, — но она благовидна и есть посредница по природе. Значит, когда душа опускается к худшему, ее поднимает добродетель, и освобождает от скверны, и опять делает посредницей. Но ей должно также [не только падать, но и] продвигаться к благу, а это происходит уже благодаря логосу. 9. Ум и в самом деле есть око, сопряженное с умопостигаемыми вещами. Например, если наша цель состоит в том, чтобы видеть небо, то недостаточно быть не пригнетенным к земле [как животное], но должно, находясь в среднем положении, возвести очи ввысь. Поистине, из добродетелей можно извлечь некоторую пользу, освободиться от пристрастия к материи; но должно также и восходить; недостаточно не быть злым, должно быть богом!

⁶⁹ Т. е. дело обстоит таким образом, что ни одна добродетель невозможна без всех остальных — стоический тезис.

⁷⁰ νοῦσις — речь идет о высшем из видов мышления, переходящем в созерцание.

⁷¹ Ср.: Федон, 67b.

Первое состоит в отвращении от тела и телесного, второе — в обращении посредством ума к Богу.

10. 1. Итак, мы чтим добродетели, но мы знаем и чин их: они суть элементы букв, нужных для понимания книги; они действительно суть первые вещи на пути восхождения к уму; когда мы обладаем добродетелями, мы уже устранили препятствие, но еще не обрели всего; добродетели суть подготовка, и до тех пор пока мы не получили ее, у нас нет надежд достигнуть цели, не впад в кощунство. 2. Тем самым мы не теряемся, но движемся к цели посредством ума, придерживаясь порядка, найденного блаженными мужами древности⁷²; стремясь, я не знаю: достигну ли когда-нибудь цели. Едва ли возможно достигнуть этого, если отсутствует эрос и если ты не знаешь, что должно стремиться. Изящнее всего достигают освобождения те, кто останавливается на этом и не занимается ничем другим; <51> они, пожалуй что, и могут достичь очищения от зол. 3. Но есть и те, кому случится стать отличным от толпы, по случайности постигнув, что логос есть красота человека; затем такие люди отвергают всякую пайдею, благодаря которой возвышается ум, отдаются собственным нелепым движениям, превозносятся над философией, а жалкие клочки плохо усвоенных знаний, которые доходят до их ушей, в их изложении оказываются неправильными и отвратительными. То, что они порождают, слепо и недостойно называться ни умом, ни даже рассудком, но они приобретают [в результате своих занятий] нелепые мнения и лживые фантазии. 4. [Не нужно только лишь слушать,] ты сам воочию можешь увидеть этих людей: они смешны, а скорее даже — достойны великой жалости. Ибо, будучи людьми, достойно не смеяться над человеческими несчастьями, но оплакивать их. У них же, увы, что за речи! Что, увы, за догматы! Если бы бараны взялись философствовать, я не знаю, почитали ли бы они кого-нибудь более этих

⁷² Ср.: Платон. *Федр*, 235b; Плотин. *Эннеады*, 3, 7, 1. Упоминание «блаженных мужей древности» следует понимать, учитывая представление о золотом веке: чем древнее муж, тем ближе он к богам.

[горе-учителей]! 5. Скажем же им (и они этого достойны): «О наглейшие из всех, если бы мы знали, что вы получили благой удел, то достоинство душ, что было у Амуса, Зороастра, Гермия и Антония⁷³, — разве мы бы считали нужным вразумлять вас посредством знания? Вы обладали бы умом столь великим, что для него заключения были бы предпосылками, и если бы нам встретился когда-нибудь такой человек, мы почитали бы его и были бы полны благоговейного страха. 6. Вас же мы видим худшими общей людям природы, скорее остроумными, нежели основательными. Мы желаем вас образумить посредством общения с тем, что нашли лучшим для вас. Итак, придерживайтесь [хотя бы] первых положений [истинной философии], ибо они переданы нам людьми, следовавшими по пятам за Богом. Таким образом, вы стали бы, согласно Платону, [хотя бы] середняками — уже не невеждами, но еще не мудрецами, — почитая правое мнение, но еще не обладая логосом и никак его не доказывая⁷⁴. Ибо отнюдь не свято считать, что истина есть невежество, и никакое учение не скажет, что мудрость есть алогичность. Удовлетворившись этим [, став полноценными середняками,] вы стали бы размереннее в своих поступках и были бы невиновны перед Богом и невиновны перед людьми; вполне возможно, вы заслужили бы и справедливую похвалу. Для простолюдина достаточно и вопроса: «что это?». 7. Если же вы не остаетесь на месте, <52> но порываетесь двигаться дальше и озаботиться тем, «почему?», — то вы прекрасно сделали бы, возлюбив мудрость, это святое благо. Но не охотесь одни: вы не подготовлены для этого, вы рискуете погибнуть, сорвавшись в бездонную пропасть пустой болтовни. Этого боялся даже Сократ, чего не скрывал от своих друзей — Парменида и Зенона⁷⁵. 8. Однако Сократ был тем, кем он был; а вы суть то, что вы суть. Но несмотря ни на что, вы с ужасной дерзостью

⁷³ Об Амусе было сказано выше. Именем Гермия Синезий, по видимому, называет Гермеса Трисмегиста (если нет, то одного из гностиков). Антоний — отец египетского православного монашества.

⁷⁴ Ср.: Платон. *Пир*, 202а.

⁷⁵ Ср.: Платон. *Парменид*, 130d.

нападаете на неизреченные догматы, да еще к тому же с базарной лексикой [наперевес]. Говорят, кадмово семя в тот же день произвело спартов — «посеянных», т. е. тяжеловооруженных — «гоплитов»⁷⁶. Ни один миф, однако, еще не морочил [народ] урожаем теологов. Ибо истина не находится в распоряжении всех, ее не купишь, не поймаешь левой рукой⁷⁷. 9. И что же? Призовем здесь в соратники философию и приготовимся к тому, чтобы выдержать весь этот неизмеримо долгий путь пайдеи и введения в нее. Прежде всего должно совлечь с себя свою дикость, быть посвященным в малые мистерии прежде, чем в большие; сначала участвовать в хороводах, а затем нести факел; сначала стать факелоносцем, а затем иерофантом. Но ведь вы же не желаете поднимать труды за трудами? Однако ничего великого не возникает без труда. Хотя если бы вы взялись за дело в надлежащее время, к работе прибавилось бы и то удовольствие, которое испытывают люди, добившиеся продвижения [в своем деле]. 10. Но вы стыдитесь учиться, будучи взрослыми, хотя в этом нет ничего постыдного; в то время как невежество — это действительно важно и действительно постыдно; [более того,] погрязнув в невежестве, вы не выносите простоты; будучи невежами, вы оказываетесь посредине: с одной стороны, вы не принадлежите ни к людям знающим, ни к тем, кого делают таковыми, ибо вы — полуученые [а не ученые]; с другой стороны, будь вы простецами, вы бы знали, что ничего не знаете⁷⁸ [но это не так]; напротив, ваша заносчивость привлекает к вам двойную глупость⁷⁹, ибо вы наполнены надмением, а не рассудительностью, вы беретесь учить прежде, чем научиться сами, а потому вновь говорю: Что, увы, за речи! Что, увы,

⁷⁶ Кадм — сын финикийского царя Агенора, брат Европы, основатель Фив — победив змея, посвященного Аресу, по совету Афины посадил в землю зубы побежденного чудовища, и из них выросли воины, часть из которых перебила друг друга, а остальные стали служить Кадму.

⁷⁷ Пословица, означающая легкость в достижении цели.

⁷⁸ Ср.: Платон. *Апология Сократа*, 21d.

⁷⁹ Ср.: Платон. *Законы*, 863c.

за догматы! Каких чудовищ вы понарожали! Сколь грубо расчленены эти ваши порождения, сколь многоглавы: как те, которые, — говорят, — некогда восстали против богов⁸⁰. <53> 11. Что еще можно сказать о ваших учениях кроме того, что вы рвете божество на куски своими нелепыми о нем домыслами? Почему бы вам, в самом деле, не оставаться частными лицами [а не рваться на епископские кафедры]: в этом случае вы могли бы добиться успеха, соблюдая меру. Икар, не соблаговоливший пользоваться своими ногами, быстро лишился и земли, и неба: земли — из-за презрения к ней, а неба он не смог достигнуть.

11. 1. Всё это в меньшей степени относится к тем, кто получил иное [варварское] воспитание, нежели своим же [эллинским] громогласным высокомерным глупцам, давшим мне возможность поспешить моей речью на помощь нашему начальному воспитанию⁸¹. Чего, в самом деле, стоят эти болтуны и глупцы? Красная цена им — обол за троих! 2. Что до меня, то я благодарен и правильным⁸² поэтам, и добрым риторам, и тем — кто написал достойные исторические труды⁸³. Одним словом, я хочу, чтобы никто из тех, кто вложил в общее дело эллинов то лучшее, что у него было, не оставался забытым и лишенным почестей. Ибо они взяли нас к себе, когда мы были детьми, заботились о нашем рассудке, когда мы были бессильны, воспитали нас, добавляя приятное к полезному. Ибо никто из нас тогда не смог бы своими нежнейшими чувствилищами воспринять этой в высшей степени твердой пищи. 3. Таким образом, наставляя каждого по-своему, сопровождая и укрепляя нас, они передали потом нас наукам⁸⁴; науки же развили в нас стремление к достижению

⁸⁰ Синезий имеет в виду гекатонхейров — сторуких пятидесятиголовых великанов.

⁸¹ Προπαίδευμασιν.

⁸² δεξιότης — «правильный», «дельный», «умелый», «правдивый».

⁸³ В этой фразе Синезий воспроизводит порядок школьных чтений, принятый в его время.

⁸⁴ Имеются в виду точные науки, которые Синезий изучал в Александрии под руководством Гипатии. Они явились прологом к

вершин; когда же они заметили, что наши души обливаются потом и природа наша изнемогла, — они ласково позвали нас назад. Когда же изнуренными возвращались мы, нас встретила Каллиопа⁸⁵, отвела отдохнуть в цветущие луга⁸⁶, чтобы нас не сломал труд; затем было пышное пиршество, словесные яства Аттики с тонкими приправами поэтики. Посредством этого угощения она сперва позволила нам перевести дух, затем дала шпоры, так или иначе развернула нас [к прежней цели] и, наконец, подготовила к следующему состязанию. 4. Тот же, кто думает, что Музы не суть начало [высшей] мистерии, но что в них самих заключена сила мудрости, а также и тот, кто не желает понимать Муз, когда они говорят загадками и открывают ему высочайшее, но восхищается в то же время их внешней красотой, застывая перед ней раззавив рот от восторга <54>, — такой человек не делает, конечно, ничего страшного. Напротив, пусть стяжает он многие блага, как человек духовный⁸⁷ и благодарный! 5. Ибо если мы и не застываем от изумления при виде лебедей или орлов, парящих в высоте, выше всего видимого, то мы все равно радуемся им — и видя их, и слыша их пение (и если бы дело зависело от меня, ни один лебедь не пел бы в последний раз!). Если же орлы — птицы царские и держатся близ Диева скиптра, то один из богов, рожденных из Дия, получил в удел лебедей, и они не считаются недостойными его треножника⁸⁸. 6. Природа не позволила птицам становиться орлами и лебедями разом и обладать преимуществами обоих; человеку же Бог дал возможность и блистать словом, и владеть философией.

12. 1. Мы только что сражались за Муз с людьми бездуховными⁸⁹, которые коварно уходят от обвинения в невежестве, скрываясь за

собственно философии.

⁸⁵ Каллиопа — покровительница эпической поэзии и красноречия в целом — считалась старшей из Муз.

⁸⁶ Ср.: Гомер. *Одиссея*, 11, 539 и 24, 13; Платон. *Федр*, 248 с.

⁸⁷ μουσικῷ.

⁸⁸ Ср.: Платон. *Федон*, 84е–85b.

⁸⁹ ἀμούσῃς.

поношениями и оскорблениями вещей, им неизвестных. И если мы говорили порой несколько серьезнее, чем предполагали вначале, то это потому, что из [литературных] забав может возникнуть и нечто серьезное. Мы не можем ничего сотворить, если творим не от всего, что в нас; но если мы шутим, задействуя большую часть наших способностей, то не погрешаем в силу этого относительно всех их [и не отвергаем, шутя, высшего в нас]. 2. Мы встаем в ряды сторонников шутливой речи, поскольку должны свидетельствовать о Дионе, чтобы суженый мне сын мог унаследовать мою любовь к нему, чтобы моя речь коснулась многого всевозможными способами. Бесконечны ведь [в своем многообразии] порывы забавляющихся свободной ли сельской жизнью или сочинением речей, неподвластных клепсидре. 3. Да, я сам видел, как эфет⁹⁰ измерял время, отпущенное ораторам: вот время пошло, сам же он — то вздремнет [чутко], то проснется без толку, будучи от слушаемого дела далее, чем от чего бы то ни было. [Несмотря на совершенное равнодушие судьи,] ритор говорил [определенное клепсидрой время], а затем сразу же замолкал. 4. Я же свободен от таких ограничений, не стеснен сроком, до которого можно начать процесс⁹¹, и не должен готовиться к выступлению перед таким дурацким судьей; и уж, конечно, я не собираюсь идти в театр — суд еще более невежественный [чем суд уголовный], не буду стучаться в двери и возвещать молодым горожанам об имеющем состояться [в городском театре] превосходном сценическом чтении, поскольку это поистине испытание: произносить речь в театре. <55> 5. И действительно, когда нужно понравиться столь большому числу людей, чье внутреннее расположение не подобно друг другу, — как не желать недостижимого? Таков в точности публичный оратор: он

⁹⁰ Изначально так назывался судья по делам о непредумышленных убийствах в Афинах. Синезий, по всей видимости, употребляет это имя для обозначения судьи вообще.

⁹¹ Античное судопроизводство знало категорию времени между преступлением и началом судебного дела: если дело не возбуждалось дольше определенного срока, оно не могло быть возбуждено за давностью.

раб публики, он принадлежит всем, он предмет издевательств для всякого, кто пожелает. Засмеется кто-нибудь — и пропал софист; он подозревает и боится всякого угрюмого лица; ибо софист есть софист: в каком бы жанре он ни произносил речи — он стремится к славе, а не к истине. Оказавшись в центре внимания, он огорчается, словно бы его затравили; но ничуть не меньше он расстроен, если слушатель вертит во все стороны головой, как будто бы его декламация не достойна внимания. 6. Несправедливо, однако, оказаться под властью столь жестоких господ тому, кто перенес несколько бессонных ночей, был много дней беспокоен, тому, чья душа едва не изнемогла от голода и забот, чтобы составить хорошую речь. 7. И вот он преподносит свою речь, исполненную веселья и сладости, надменным юнцам, из-за которых чувствует себя отвратительно, хотя и делает вид человека, пышущего здоровьем. Перед назначенным часом он принимает ванну, появляется в строго определенное время; он роскошно одет и торжествен — стремится, чтобы и вид его был красив; он улыбается театру и кажется радостным, в то время как душа его напряжена, и он употребил трагакант⁹², чтобы голос его был ясным и звучным. Даже самый важный из софистов не может не иметь к этому никакого отношения, т. е. не заботиться о голосе и не заниматься им. В самой середине речи он вдруг оборачивается и требует свою скляночку, помощник протягивает ее ему (она уже давно была приготовлена); вот он выпивает глоток, полощет горло и — приободрившись — вновь принимается за свои мелодии. 8. Но даже и таким способом этот несчастный человек не может добиться милости у своих слушателей: они хотели бы, чтобы он, напротив, потерял голос, и тогда бы они посмеялись; они желали бы, чтобы он просто стоял, простерши руки, как статуя, с окаменевшими руками и устами, чтобы стал еще более молчалив, чем статуя, и тогда бы они ушли, чего давно уже сами хотели. 9. Я же пою только для себя, обращаю песню к моим кипарисам; а вот вода, текущая своим путем, вода

⁹² Трагакант — высохшая на воздухе камедь, которая вытекает из трещин или надрезов стеблей или ветвей колючего кустарника семейства бобовых.

неизмеренная, не подвластная клепсидре, — не та, которую государственный служитель взвешивает, словно жертвенного ягненка. Если я еще не окончил, <56> я сейчас же остановлюсь, ну а если не сейчас, значит чуть позже. Я не буду петь в ночь; когда я замолкаю, мой ручей продолжает течь; он будет течь и ночью, и днем, и в следующем году, и всегда. Для чего мне рабствовать каким-либо срокам, если я могу вдыхать полной грудью свободу, поворачивать свои речи туда, куда пожелаю, не заботясь о невнимании слушателей, и самому определять свою меру? 10. Ибо Бог и в самом деле дал мне в удел никому не подвластность⁹³ и ничем не связанность. Я даже не приобрел двух или трех учеников, из-за которых был бы обязан являться в определенное место и беседовать с ними на [заранее] согласованные темы. Я не сделал этого, ибо знал, что сильно уменьшу свою свободу, если буду должен в первую очередь анализировать извне некую книгу: это требует работы памяти, но не тренирует понимания, делая его бесплодным. Однако именно понимание должно выносить суждение о книгах, ибо именно в этом более, чем в чем-либо другом следует быть философом; анализом же текстов пусть займутся грамматики!

13. 1. Вполне возможно, [в некоторых собраниях] среди философских книг обретаются и сочинения известных грамматиков, занятых [бесконечным] сочетанием и разделением слогов, ничего же свойственного⁹⁴ [философии] никогда не рождающих. То же, что они могли бы родить благодаря их дерзости, оказалось бы лишь пустым и надменным. Ибо невозможно взлелеять внутренний логос, если есть необходимость каждый день извергать его из себя. Усердствовать же в экспромте — значит проявлять усердие в не-должном, и явить [миру в конце концов] слабую речь. 2. Ибо согласно природе возникают в душе родовые боли при рождении логоса, боли — подобные тем, которые испытывает, рождая,

⁹³ ἀδέσποτος.

⁹⁴ Οἰκεῖον — французский переводчик понимает это слово как «личное» и тогда последний оборот прочитывается в том смысле, что занятия грамматика не рожают ничего лирического, связанного с персоной и сердцем.

тело⁹⁵. Но со всяким, кто привыкает к неблагоприятным родам в случае речей, случается то же, что бывает и в случае тел: телесная конституция, подверженная выкидышам, не способна породить в страданиях никакого жизнеспособного, имеющего стройные и здоровые члены существа. Поэтому и [человек,] готовый говорить с народом, не способен знать; так что даже если возьмется за исследование, не сможет довершить его с [научной] точностью, отполировать, так сказать, его как статую. 3. И вместе с тем я не считаю, что он был бы счастлив дать отчет своим слушателям или о своих слушателях (в последнем случае — перед их семьями в отношении их повседневного обучения). Ибо учитель желал бы пользоваться хорошей славой у своих учеников, чтобы молодые люди одобрительным шумом встречали его речи. <57> Значит, здесь [в школе] мы имеем тот же театр, только еще более жалкий, нежели настоящий. 4. Я же со сколькими людьми пожелаю общаться, со столькими и говорю: о чем пожелаю, сколько пожелаю и где пожелаю — так все это и бывает. Из общения с одним извлекаю пользу я, другому полезен сам. Я предпочел бы выслушать что-то хорошее от других, нежели говорить сам; в любом случае, из тех людей, которые меня окружают, я всегда считаю лучшим иметь дела с наилучшими, нежели с уступающими мне [в нравственном или каком-либо ином отношении].

14. 1. А теперь взглянем на образ жизни учителя⁹⁶. [Рассматривая эту страту,] мы делаем исключение для одного или двух, по природе способных преодолеть тяготы своего ремесла. Ибо в этой, как и во всякой другой сфере деятельности, может оказаться несколько мужей достойных и мужественных, умеющих не допустить, чтобы страсти, присущие их занятиям или вырастающие из них, взяли над ними верх. 2. Однако вот дидаскал, он собрал учеников, чтобы они восхищались им, а потому он не одобряет уже ничьих высказываний. Ибо — как же! — есть опасность, что ученики в этом случае станут пренебрегать им, а потом и вовсе разбегутся,

⁹⁵ Ср.: Платон. *Тезет*, 149a–151d, где Сократ рассказывает о повивальном искусстве.

⁹⁶ διδασκάλου — т. е. владельца школы.

и это придется принять! Если не одержать верх, погибнет главное дело жизни: ему ведь должно спасти себя в качестве дидаскала. 3. Да, быть завистливым и ревнивым — это удел учителя, зависть же — величайшая и наиматериальнейшая из страстей. Учитель будет хотеть, чтобы в его городе не осталось ни одного мудрого человека; если же такой возникнет, учитель опорочит его славу, чтобы одному оставаться в центре внимания. И он будет красоваться там, как сосуд, наполненный мудростью до такой степени, что уже не вмещает более. На самом же деле, ничего хорошего он в себе не содержит, будучи клеветником и завистником. Да разве существует худшее положение дел, нежели такое, при котором человек не может стать лучше? 4. Сократ же предоставил себя Продику, если мог быть в чем-то полезен — соглашался беседовать с Гиппием, ходил к Протагору и вводил богатых молодых людей в определенный круг софистов⁹⁷. Ведь Сократ не делал себя мудрым: он был мудр, чего молодые люди, если были внимательны, не знать не могли; т. е. не могли не знать, что за учитель был Протагор и что за ученик — Сократ. Однако и Главкон, и Критий вели с ним беседу как равные⁹⁸. Даже Симон кожевник отнюдь не собирался безоговорочно соглашаться с Сократом, но требовал обосновать каждое из его положений⁹⁹. Клитон же оскорбил Сократа, когда они были в гостях у софиста Лисия, и предпочел разговору с ним общение с Фрасимахом¹⁰⁰. <58> И у Сократа это не вызвало даже раздражения, хотя именно это о нем зло думал Клитон. Сократу достаточно было встретить Федра, чтобы тот увлек его за город, где Сократ терпеливо выслушал [из его уст] тягостную речь Лисия, и потом в ответ произнес иную, чтобы порадовать Федра¹⁰¹. 5. Та-

⁹⁷ Ср.: Платон. *Протагор*.

⁹⁸ Главкон — один из основных собеседников Сократа в диалоге «Государство», а Критий появляется в диалогах «Хармид», «Тимей», «Протагор».

⁹⁹ О Симоне кожевнике, который «говорят, первым стал сочинять сократические диалоги» ср.: Диоген Лаэртский, II, 122–124.

¹⁰⁰ Ср.: Платон. *Государство*, 336b–354c.

¹⁰¹ Ср.: Платон. *Федр*, 227a; 230e–234a; 237a–241d.

кова была его кротость: никогда не превозносился он над людьми. И опять же, с каким, увы, презрением относилась к Сократу Ксантиппа! Но даже унижение не могло воспрепятствовать ему сохранять присутствие духа¹⁰². [Глядя на его пример,] также веду себя и я относительно всякого человека, который не поддается многоликому чудовищу — мнению, но стремится быть приятным себе и Богу; человеку, желающему и знающему, как сохранить человеческие отношения с людьми. 6. Поскольку же Сократ [в «Федре»] выслушал неприличнейшую из речей, содержащую ложь относительно эроса, то оказался способен взять лучший тон: его голос тут же изменился, перейдя в иной лад, и вот он уже гимнословит Дия и священные пути колесниц одиннадцати богов — в жилище богов остается одна Гестия; он воспекает и души, сопровождающие богов, и их борьбу за то, чтобы выглянуть за поверхность неба. 7. И когда он дерзает объяснять свою отважную речь, то оказывается в долине по ту сторону нашего мира, и это происходит под тем же платаном, под которым он ораторствовал, состязаясь с софистом Лисием, и перед тем же, в самом деле, ребенком. Я не говорю о Федре, ибо тот хотя и был молодым человеком, был уже мужем: я имею в виду прекрасного юношу в цвете лет — ему Сократ внушает какое-то понятие о любви, а затем переубеждает, шутит с ним и говорит серьезно.

15. 1. Что же, если и я хочу пошутить со своим сыном, обещанным мне в будущем году Богом? Для меня он уже присутствует; с ним я считаю достойным и шутить, и быть серьезным, ибо я желаю, чтобы он стал человеком достойным и в том, и в другом:

Был бы в речах ты вития и делатель дел знаменитых¹⁰³.

И пусть он не презирает Сократа, который и сам не пренебрег своей способностью украсить речь погребальные почести, воздаваемые народом и государством афинским павшим

¹⁰² Возможный перевод: «быть милостивым, радостным».

¹⁰³ Гомер. *Илиада*, 9, 443.

воинам, хоть и считал, что эта задача превыше его сил. 2. Ибо он приписывал такую способность Аспазии, с которой общался, <59> чтобы быть человеком воспитанным в делах любовных¹⁰⁴. Но если принять во внимание, что значили для Аспазии и Сократа дела любовные, то не будет ничего недостоверного в том, что философия, сподобившаяся зреть величайшие из мистерий, будет опознавать красоту повсюду и с радостью принимать, где бы ни встретила; что она радостно похвалит риторику и даже усердно займется поэзией. 3. Действительно, Сократ открыто занимался поэзией, и не в детстве или юности, но после суда гелиастов¹⁰⁵, будучи в тюрьме¹⁰⁶, в момент, никак не располагавший к шуткам человека его лет; в обстоятельствах — не то чтобы страшных (что могло быть ужасного для Сократа?), но к шуткам не располагавших. Сам же Сократ относительно своих занятий поэзией утверждал, что повинуется богу [Аполлону]. Не станем в этом сомневаться; ибо он становился ему своим, занимаясь общим с ним делом. 4. Или же не является поэтом обладатель святилища в Пифо и, клянусь Дием, Бранхидов¹⁰⁷? Между тем, этот бог усваивает гомеровскую поэзию как к себе восходящую: «Я пел, божественный же Гомер писал»¹⁰⁸. Итак, когда приверженцы безъязычия бранят благодаря своей мудрости [красноречие], они не понимают, что делают себя первее самого Аполлона вместе с Аспазией и Сократом. 5. Мы же призываем нашего сына заниматься всеми этими искусствами. Пожелаем ему и того, чтобы прежде чем он так или иначе насытится риторикой и поэзией, прежде чем укрепит свой ум и сможет защитить эти искусства

¹⁰⁴ Ср.: Платон. *Менексен*, 235е; Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*, 2, 6, 36.

¹⁰⁵ Суд присяжных в Афинах в числе 6000 тысяч человек, по 600 от каждой филы; избирался сроком на год.

¹⁰⁶ Ср.: Платон. *Федон*, 60е–61b.

¹⁰⁷ Пифо, т. е. Дельфы. Бранхиды — род, который заведовал оракулом Аполлона в Дидиме. Обладателем святилища в Дельфах и пророческого рода Бранхидов является Аполлон.

¹⁰⁸ Анонимный стих. Ср.: *Палатинская антология*, IX, 455.

посредством них самих, не встретил он наглеца, да еще и противящегося Музам. 6. Как бы ты, сын в самом деле мог воспользоваться отцовским имуществом? Мои поля стали меньше, многие из моих рабов стали моими согражданами. Золото? Но я не имею его ни в виде женских украшений, ни в виде монет. Все, что у меня было, я истратил, подобно Периклу, на необходимое¹⁰⁹; и лишь книг явилось у меня много больше, чем мне их оставили: и значит — нужно, чтобы ты мог воспользоваться всеми этими книгами.

16. 1. Если же ты осердишься на отца за то, что я не стал править для тебя писания Диона, благодаря которому эта речь оказалась так велика, то имей в виду, что ни одна подобная книга не правилась мной для тебя. <60> В этих вопросах¹¹⁰ Дион не нуждается в защите: в противном случае он будет нуждаться опять в риторике. 2. Для себя же я извлек закон из философии. Пифагор Самосский, сын Мнесарха — этим именем подписан закон, запрещающий вносить что-либо [от себя] в книги; закон, требующий, чтобы книги сохранялись — как были написаны первой рукой, чтобы были такими, какими случилось им некогда стать благодаря судьбе или искусству. Закон для произведений риторики в действительности есть нечто нериторическое. Ибо к числу положений, принимаемых без доказательств на веру, относится не то, что основано на убеждении оратора, но то, что имеет силу в законодательствах государств. 3. Некоторые из наших, однако, из-за этого¹¹¹ находят для себя достойным быть риториками, будучи в действительности тупыми делопроизводителями¹¹². Так что даже если в суд [, где они председательствуют,] вводятся свидетели, на которых зиждется всё дело, они

¹⁰⁹ Отказавшись объяснять, на что он потратил общественные средства, Перикл заявил, что истратил их «на необходимое». Со временем эти его слова стали фразеологизмом. Ср.: Аристофан. *Облака*, 859.

¹¹⁰ Вероятно, имеются в виду какие-то риторические шероховатости.

¹¹¹ Т. е. из-за желания заниматься положениями веры.

¹¹² γραμματεῖς ἀτεχνῶς; слово «делопроизводитель» беру не в собственном смысле, но из-за его фактурности.

все равно считают, что справедливость восторжествовала только благодаря им: таково их остроумное щегольство и [непреходящая] юность. Поскольку же мы прочли [Пифагоров] закон не из римских таблиц, которые дали бы ему власть и над противящимися ему, но у древнего философа, то ему следует добавить убедительности, чтобы слово стало законом. 4. Как бы не вышло, однако, так, что — сами того не сознавая¹¹³ — и мы, в свою очередь, не стали говорить напыщенно о вещах ничтожных; ибо я не знаю, как — начав с пустяков — были увлечены мы и вещами серьезными. Итак, будем бдительны, насколько возможно, а если будет нужно, то и возьмем назад что-то из сказанного. Если же этого достаточно, то, вообще говоря, хорошо было бы ни в чем попусту не усердствовать.

17. 1. Следовательно, Пифагор (или любой другой член пифагорейского братства¹¹⁴ и его защитник, для которого слова Учителя являются законом) скажет, что наилучшее состоит в том, чтобы иметь от природы ум, годный для любого дела, т. е. ум в действительности, т. е. ум риторический и ум поэтический — пусть бы он и не достигал во всех них последних вершин. В наш мир уже приходили такие люди, наделенные такими способностями, проникнутые величием, наделенные внутренним знанием: люди — не нуждавшиеся в обучении, люди — становившиеся сами образцами для подражания в своих искусствах. 2. Но, конечно же, большинству людей не выпала сия благая судьба, некоторые же весьма далеки от нее: это умы в возможности. Такие умы в возможности — одни больше, другие меньше, одни ближе, другие дальше находящиеся от цели — ведомы умами в действительности к их цели, поскольку сами умы в действительности суть достигнутые цели своих действий [к этому они ведут и умы в возможности]. Вся работа наша с книгами <61> направлена к единственной цели — пробудить возможное в нас к действительности. 3. Итак, в первую очередь, пусть повсюду властвует

¹¹³ λάθωμεν.

¹¹⁴ Θιασώτης.

литература, основанная на чувствах; пусть, продвигаясь вперед, она пробует собственные силы и ни в коем случае не цепляется за слова. Точно так же как иная проблема приветствуется и принимается нами, поскольку трудность дает упражнение нашей изобретательности, так же и ум, не имея возможности положиться на глаза, но — будучи вынужден заполнить пробел в читаемом, — пусть упражняет свою изобретательность, чтобы в одиночку во время чтения справляться с такими трудностями. Вместе с тем уму следует привыкнуть не зависеть ни от кого, кроме себя. Ибо те глубоко ошибочные книги, о которых я сейчас говорю, требуют, по-видимому, чтобы ум господствовал над знаниями глаз. 4. Учение Пифагора предписывало даже отрокам исследовать природу каждого [человека] и вместе с тем считало это подготовительное упражнение куда более подходящим для детей, нежели изучение лемм плоскостной геометрии¹¹⁵. Не великое это дело — вставить в текст букву, слог, фразу или, если хочешь, даже целый период и затем пользоваться, не колеблясь, всей книгой. 5. Здесь всё происходит так же, как с орлятами: как только они входят в тот возраст, когда становятся в состоянии летать, родители поднимают их в воздух и отпускают, как бы обращая к тому, чтобы им воспользоваться собственными крыльями; затем поднимают снова, и еще снова, и снова, предупреждая слабость их возраста — до тех пор пока те основательно не изучат искусство полета.

18. 1. Я не стану похвалиться ни перед кем другим, сын, но тебе скажу истину. Частенько, читая книгу, я даже не нахожу нужным дожидаться развязки, чтобы извлечь из нее нечто полезное, но, оторвав от нее глаза, вступаю с автором в состязание: пользуясь подходящим моментом, я — не теряя ни минуты — тут же начинаю произносить текст книги, как если бы прочел ее всю [и теперь только восстанавливал в памяти]¹¹⁶. Положив в основание мысль автора, я говорю то, что мне кажется следующим из нее. Затем я сравниваю сказанное мною с

¹¹⁵ Ср.: Платон. *Государство*, 536d.

¹¹⁶ Великолепное упражнение на развитие воображения!

написанным в тексте, и нередко выходит так, что и смысл тот же, и стиль такой же. 2. Случалось иногда и так, что хорошо усвоив мысль автора, я несколько расходился с ним в лексике, но при этом умел полностью приспособиться [и воспроизвести] авторскую интонацию. <62> Если же оказывалось, что и сам смысл у меня вышел иной, то все-таки это был смысл, свойственный создателю книги, который не был бы им отвергнут, приди он ему на ум [в момент создания этой вот книги]. 3. Однажды, вспоминая, будучи в кругу друзей, я держал в своих руках благородное, величественное и серьезное произведение: нужно было читать его вслух для всех, что я и делал; и вот, читая, всякий раз когда это было уместно, я добавлял кое-что от себя, выражая свою мысль (клянусь Гермесом¹¹⁷, без всякой задней мысли: просто то, что приходило в голову, то доверял я рассудку и языку). И вот поднялся большой шум, раздались громкие рукоплескания, возгласы восхищения: люди хвалили автора произведения, причем не в последнюю очередь из-за моих добавлений. 4. Таким образом Бог сделал мою душу нежной пластической массой [, способной принимать отпечатки]¹¹⁸ особенностей литературных стилей и человеческих нравов. Если бы я решил поупражняться в создании псевдоэпиграфов¹¹⁹, природа дала бы мне соответствующие силы, чтобы осуществить начинание. Когда мелодия флейты перестает звучать, уши тех, кто наполнял их музыкой флейт¹²⁰, продолжают слушать эхо, и они еще долго находятся во власти звучавших мелодий. 5. Я же часто усиливал трагичность трагедий и шутил над комедиями, откликаясь на труд каждого из писателей. Временами меня могли бы принять за современника то Кратина и Кратэта, то Дифила и Филимона¹²¹; и нет

¹¹⁷ Т. е. богом красноречия.

¹¹⁸ Ср.: Платон. *Тезетет*, 191c–d.

¹¹⁹ Букв.: «неправильных книг», ἀδιορθότοις βιβλίων.

¹²⁰ Ср.: Платон. *Критон*, 54d.

¹²¹ Кратин и Кратэт — комедиографы, соревнующие Аристофану. Дифил и Филимон — представители новой аттической комедии

ни одной формы ритмической прозы или поэзии, до которых бы я не поднялся и в которые не был бы простерт мой опыт, которых я бы не испытал основательно, сопоставляя целое с целым, либо фрагмент с фрагментом. Хотя особенности стилей разнообразны и имеют множество различий, в каждом из моих подражаний было и что-то принадлежащее мне: что-то подобное верхней струне лиры, которая — ожидая удара плектра — звучит, как эхо уже исполняемой на других струнах мелодии.



(IV–III вв. до н. э.). О самих Аристофане и Менандре Синезий не упоминает, вероятно, из скромности.

О СНОВИДЕНИЯХ



Предисловие

<130> Прятать серьезные философские истины за ничтожностью внешних красот, чтобы с трудом найденное не погибло среди людей вновь и в то же время не подверглось осквернению, будучи открыто нечистым толпам, — это, полагаю я, древняя и в высшей степени свойственная Платону интенция¹. К этому же более всего стремлюсь и я в данном своем сочинении. Удалось ли мне сие, вошла ли речь моя в древние тропы — судить об этом может имеющий природную склонность к философии после того, как завершит чтение.

¹ См., например: *Тимей*, 28с: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (пер. С. С. Аверинцева).

О СНОВИДЕНИЯХ

1. 1. Если сны и в самом деле пророчествуют, если те видения, которые являются людям во сне, говорят прикровенно об имеющих произойти событиях, то о снах можно было бы сказать, что они мудры, но не ясны или же что их мудрость как раз и состоит в их неясности. <131>

Скрыли великие боги от смертных источники пищи²

Беструдно обладать величайшим из благ — это удел божества; от людей же не только доблесть, но и всё прекрасное

... отделили бессмертные боги

Тягостным потом...³

2. Предсказание, возможно, есть величайшее из благ, ибо знанием и вообще способностью знать Бог отличается от человека, а человек — от дикого зверя. Однако Богу для знания достаточно природы. Посредством же предсказания человек достигает куда большего знания, нежели это свойственно общей⁴ природе. Толпа ведь знает только настоящее и лишь догадывается о том, что еще не произошло. Только Калхант во всеэллинском собрании знал «всё, что минуло, что есть и что

² Гесиод. *Труды и дни*, 42 (пер. В. В. Вересаева). Слово βίος имеет несколько значений, чем и воспользовался Синезий. В данном контексте у Гесиода оно называет источник жизни, пропитания; Синезий же, пользуясь цитатой, подразумевает иное значение: образ жизни.

³ Гесиод. *Труды и дни*, 289. Целиком пассаж Гесиода выглядит так: Но добродетель от нас отделили бессмертные боги Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога, И трудновата вначале.

⁴ Т. е. общечеловеческой.

будет»⁵. И дела богов, согласно Гомеру, потому зависят от воли Зевса, что он раньше родился и больше знает; последнее же — потому именно, что он старше других. 3. Я думаю, возраст Зевса упоминается в этих стихах, дабы указать на то, что знание возрастает вместе с временем, ибо наиболее чтимым является, конечно, знание [а не возраст как таковой]. Если же позволить убедить себя в том, будто в других стихах Гомера властное водительство Зевса объясняется силой его рук, ибо поэт говорит о превосходстве в силе⁶, то это значило бы вульгарно заниматься поэзией, еще не слыша о том, что — согласно содержащейся в ней философии — боги суть умы и ничто другое. Поэтому-то поэт и добавляет к превосходству силы старшинство возраста, что Зевс — изначальнородный (ἀρχεγονώτερον) Ум. Сила же ума разве не разумение⁷? 4. И Тот, Кто есть Бог, будучи Умом, Тот, Кто достоин начальствовать над другими богами, властвует благодаря превосходству мудрости, так что и «превосходство в силе» понимается нами в том же смысле, а именно — как превосходство, определяющееся тем, что он больше знает. Благодаря тому мудрец и родствен Богу, что стремится породниться с ним в знании и практикует мышление, в котором существенно осуществляется (οὐσίωται) божество.

2. 1. А вот каковы доказательства того, что для людей искусство предсказания одно из наилучших. Если, с одной стороны, всё указывает на всё и значит чрез всё, поскольку все — братья в едином живом космосе, <132> а с другой стороны — все вещи суть

⁵ Гомер. *Илиада*, 1, 70:

Калхас восстал Фесторид, верховный птицегадатель.
Мудрый, ведал он всё, что минуло, что есть и что будет.

⁶ Ср.: Гомер. *Одиссея*, 18, 234 (в пер. В. А. Жуковского эта фраза выглядит иначе: «...высшая здесь обнаружилась воля... О Дий громовержец!»).

⁷ Φρόνησις — понимание; слово, однокоренное с φρήν — «грудно-брюшная преграда», «диафрагма»; имеется в виду понимание интуитивное — на уровне сердца и диафрагмы, подразумевающее также и предвидение/предчувствие.

разнообразные буквы, и дело с ними обстоит так же, как с книгой: так что, называя сущее, мудрый узнает финикийские буквы, египетские и ассирийские (мудрым я называю познающего природу), но при этом каждый читает разное и один читает лучше, а другой хуже, один по слогам, другой — слово за словом, а есть и постигающий написанное разом, — если всё это обстоит именно так, то точно так же и мудрецы по-разному видят будущее: некоторые [чтобы видеть его] познают звезды⁸ (при этом одни — неподвижные, а другие — протяженные⁹ небесные огни), иные узнают его во внутренностях животных; третьи — в криках птиц, в их полетах и в том, как они сидят; для четвертых символом будущего является буква [священных] текстов — и сами слова, и их связанность иным [не буквенным и не буквальным смыслом]: всё для всех может быть значащим, так что если бы и птицы обладали мудростью, то в своем искусстве предсказаний они использовали бы человека подобно тому, как мы их, узнавая будущее по поведению людей. Ведь мы для них, как и они для нас, во всех отношениях моложе, но в то же время и старше, и идеально подходим для предсказаний. 2. Ибо я полагаю, что всякая вещь должна быть связана со всякой другой вещью симпатически, поскольку все вещи суть части того, что живет [во всем, что оно есть] единой жизнью, то есть они суть части единого целого¹⁰. Потому и

⁸ Ср.: Плотин. *Эннеады*, III, 1, 6: «...Движение звезд служит сохранению целого, но... помимо этого они приносят и другую пользу, так что они подобны буквам, и знающий эту [небесную] грамоту, взирая на них, читает будущее по их фигурам; таким образом, [владеющие этим искусством] восходят к обозначаемому путем аналогии; так и птицагадатель, видя, что птицы полетели высоко, говорит, что это обозначает свершение героических дел».

⁹ Вероятно, имеются в виду кометы.

¹⁰ Ср.: Плотин. *Эннеады*, II, 3, 7: «Поскольку в едином живом существе присутствует единое начало, постольку благодаря изучению одной части живого существа мы можем кое-что узнать и о другой» (указ. изд. С. 140).

существуют чары магов¹¹, что вещи очаровывают друг друга, так же как и обозначают: мудрец же — тот, кто ведает родство частей космоса. Ибо он привлекает к себе одну вещь посредством другой, имея задатки даже и наиболее удаленных вещей: звуки имен, материи, фигуры. Также и в нас: если болеют внутренности, болеет и иное, а боль в пальце отдается в паху, в то время как многие другие промежуточные части ничего не претерпевают. Так происходит потому, что эти палец и пах суть палец и пах одного живого существа и взаимосвязаны теснее, чем иные его части друг с другом¹². 3. Даже и бог, если он из сущих в космосе, бывает связан с каким-нибудь камнем или растением, сущими в том же космосе, и претерпевает подобное им (ὁμοιοπαθεῖν); он подчиняется природе и околдовывается: так и музыкант, трогающий гипат¹³, не заставляет звучать тем самым соседнюю эпогду, но приводит в движение эпитриту и нэту¹⁴. Уже наши предшественники были единодушны в том, что в родстве частей содержится и некий разлад, ибо космос не есть простое Единое, но единое из многого. <133> Есть в нем приветливые друг к другу части, а есть враждующие, и это состояние вражды согласуется с единомыслием (ὁμονόϊαν) всего [ничуть не менее состояния дружбы]: так же и аккорд лиры представляет собой [одновременное звучание] диссонирующих и консонирующих звуков — единое из противоположностей есть гармония и в случае лиры, и в случае космоса.

¹¹ Здесь имеется в виду магический обряд привлечения: как любовного, так и в широком смысле привлечения вещей, событий.

¹² Ср.: Платон. *Государство*, 462c–d: «...Когда кто-нибудь из нас ушибет палец, все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и сострадает части, которой больно» (пер. А. Н. Егурнова); Плотин. *Эннеады*, IV, 7, 7.

¹³ Нижняя струна лиры.

¹⁴ Соответственно, третья и четвертая струны лиры. Речь идет об известном с глубокой древности акустическом эффекте, при котором резонируют именно созвучные друг другу струны, а не соседние.

3. 1. Архимед Сицилиец требовал какое-то место вне Земли, чтобы мог быть противовес Земли, утверждая, что пока он находится на Земле, то не имеет возможности воздействовать на нее¹⁵. Однако мудрец, обладающий какими-то знаниями о природе космоса, оказавшись он вне космоса, не сможет воспользоваться своей мудростью, ибо чтобы воздействовать на мир, ему должно пользоваться посредством мира. Если он разорвет непрерывность [живого мира, выйдя за его пределы], то тщетным, пожалуй, будет его видение: перед ним оказались бы запечатанные бездушные символы. Ибо и божество, насколько оно вне космоса, никоим образом не может быть околдовано;

Он [Зевс] удалился, об нас и не мыслит¹⁶.

2. Ибо природа ума неумолима; страстное же — очаровываемо. Горизонт предсказательства и посвящений определен множеством охваченных космосом вещей и их родством друг с другом. Дело обстоит так, что есть разнесенность и множество, а наряду с ними — единое и родство. Что до посвящений, то умолчим о них, повинаясь закону государства; рассмотрение же мантики [градским законом] не порицается. 3. Выше мы уже похвалили искусство предсказания в целом. Теперь следует выделить наилучшее в нем, с радостью занявшись его рассмотрением и не упуская из виду общую [для всех видов предсказательства] особенность — неясность, благодаря которой ничто созерцаемое в целой природе не способно к опровержению предсказательства. Наше слово будет стремиться показать всю значительность [этой неясности] в мантике, подобной тайности¹⁷ в посвящениях, ведь точно так же [как и слова иерофанта при

¹⁵ Имеется в виду Архимед из Сиракуз (287–212 до н. э.) — знаменитый ученый древности — и его высказывание, которое в привычном для нас переводе звучит так: «Дайте мне точку опоры, и я переверну Землю».

¹⁶ Гомер. *Илиада*, 15, 106.

¹⁷ ἀπόρητος — «таинственное», «запрещенное», «неизреченное», «гнусное».

посвящениях] изречения оракула не изрекаются понятными для всех. Потому-то прорицающий в Пифо бог именуется Локсий¹⁸. Ибо напрасно слушал бы совещающийся народ данное этим богом пророчество о том, что афиняне спасут деревянные стены, если бы Фемистокл не постиг значения оракула. Так что здесь нам не следует отвергать пророчеств, данных посредством снов, хотя они и имеют то общее с другими видами предсказаний, что значение их скрыто.

4. 1. <134> Следует рассмотреть тщательнейшим образом это знание, ибо оно исходит от нас, изнутри нас и есть отличительная черта души каждого человека. Ум обладает эйдосами сущих вещей — говорит древняя философия. Мы могли бы прибавить к этому, что душа обладает эйдосами вещей возникающих, поскольку ум относительно души — то же, что сущее относительно возникающего; и если мы поменяем местами первый и третий, а затем второй и четвертый термины, а затем сделаем эту операцию в обратном порядке, то не отступим от истины, ибо будем следовать определениям науки. Таким вот образом мы сможем, пожалуй, обосновать наше положение о том, что душа обладает эйдосами возникающего. [Строго говоря,] душа обладает всеми эйдосами, но выставляет перед собой и зеркально отражает лишь приличные [случая] образы воображения (φαντασίαν), благодаря которым живое существо совершает постигающее схватывание (ἀντίληψιν) пребывающих в душе эйдосов. 2. Как мы не воспринимаем энергий ума, до тех пор пока о них не будет возведено здравому смыслу силой познания¹⁹, так что не пришедшее к этому [осознанию] скрывает живое существо [от ума и от него самого, насколько оно может быть умом], — точно так же мы не воспринимаем и эйдосы, сущие в первой душе, прежде чем их оттиски не перейдут в воображение. Воображение само, похоже, есть некая меньшая, подлежащая жизнь, укорененная (σῶσα) в собственной природе. Чувства — во всяком случае, в этой жизни воображения — присутствуют. Ибо мы видим цвета, слышим звуки, имеем четкие тактильные ощущения, в то время как телесные органы восприятия

¹⁸ «Кривой» — один из устойчивых эпонимов Аполлона.

¹⁹ τῷ κοινῷ τῇ ἐπιστατικῇ δυνάμει.

бездействуют. 3. Вполне возможно, воображение — какой-то более святой вид восприятия, ибо благодаря ему мы сближаемся с богами, и они подают нам многие наставления и другие пророчества, заботясь о наших делах. Так что если кому-нибудь будет даровано во сне сокровище, меня это не удивит. И если некто, заснув безвкусным болваном, встретил во сне Муз, говорил с ними, слушал их и пробудился искусным поэтом, как это случилось в наши дни, то и в этом нет ничего парадоксального. 4. Не стану говорить о всех разоблаченных во сне заговорах и о всех тех, кого сон-целитель избавил от болезней; однако следует сказать о том, что сон возводит не стремившуюся к тому душу на путь совершеннейших видений Сущих, так что душа, и не помышлявшая о восхождении, <135> оказывается в наивысшей точке, вознесенной над природой, соединенной с Умопостигаемым, пребывающей в таком недоумении, что не знает, откуда и пришла. 5. Если кто-то считает душеводительство делом великим, однако не верит воображению и тому, что посредством него достигнет некогда счастливого соединения [с божеством], пусть послушает священные Логии²⁰, говорящие о различных путях. После целого каталога мотивов, побуждающих душу к восхождению и уходу из дома, а согласно с последним происходит рост внутреннего семени, читаем:

Одному [Бог] дал, изучая, ухватить признак (γνώρισμα) света; Других же спящими оплодотворил Своей силой.

Смотри! Он разделяет счастье и познание. Отличает того, кто был научен во сне, от того, кто наяву. Однако бодрствующего учит человек, спящего же Бог оплодотворяет своей силой; но поскольку одно и то же — знать (μαθάνειν) и случаться (τυγχάνειν)²¹, то оплодотворение больше, чем научение.

²⁰ Речь идет о «Халдейских оракулах» — произведении времен Марка Аврелия, оказавшем немалое влияние на Порфирия, Ямвлиха, Прокла и Синезия.

²¹ Глагол τυγχάνειν имеет десятки значений; «случаться» значит здесь и находить, и жить какую-то судьбу: всегда так или иначе соединяться

5. 1. Итак, пусть сказанное нами выше послужит в защиту достоинства воображения против тех, кто отрицает его всецело, не уступая даже самую малость. Нет ничего удивительного в том, что к мнениям, открыто осужденным оракулом, к образу мыслей, возникшему под влиянием суетной мудрости, льнут люди говорящие: «Части жертвенных животных и внутренности суть детские игрушки». Оракулы повелевают нам бежать от таких нечестивцев. Они же, будучи людьми возвышающимися над толпой, на самом-то деле, используют самые разные техники, чтобы узнавать будущее, и считают эти свои поступки достойными. При этом они, уж конечно же, презирают сны, поскольку считают их чем-то чересчур очевидным: методом, позволяющим на равных основаниях увидеть будущее и мудрецу, и неучу [что их как раз и оскорбляет]. 2. Но разве мудрость не состоит в том, чтобы добиться большего в том, что свойственно всем? Потому-то остальные, и особенно величайшие, блага выставлены на всеобщее обозрение и предлагаются всем. В самом деле, из видимых вещей нет ничего божественнее Солнца, но нет и ничего более для всех доступного, чем оно. Если видеть бога своими глазами — счастье, то уловить бога глазами воображения — это еще более изначальное (πρᾶξις)²² ви, дение. Ибо воображение есть чувство чувств, дух воображения — самое чуткое из чувствилищ и первое тело души²³. Однако оно таится в самой глубине и осуществляет свою власть над живым существом, <136> словно бы из акрополя — вокруг него природа воздвигла [оборонительный комплекс] головы²⁴. Ви, дение и слышание не суть чувства, но чувственные органы общей мыслительной способности, помощники и словно бы привратники живого существа, возвещающие хозяину о всем чувственном, что приходит извне, с той стороны дверей: по их сигналу внешние органы чувств распахивают двери во-

с чем-то (основное значение — «попадать в цель»). Именно этот мотив соединения и обыгрывает здесь Синезий.

²² Подразумевается: и более ценное.

²³ Т. е. астральное, надлунное, если так можно выразиться, тело.

²⁴ Ср.: Платон. *Тимей*, 70a.

вне. 3. И во всех частях воображение есть совершенное чувство, ибо оно слышит целым духом (ῥλφ τῷ πνεύματι) и целым видит, и все остальное так же. Воображение распределяет чувственные способности по своим местам, изводит из живого существа каждую из них отдельно: они изливаются из него, подобно лучам из центра сферы, и вновь сходятся к центру; все они едины по общему корню, многи же по исхождениям (πρόοδον)²⁵. Таким образом, наиболее животное из ощущений — то, что было выброшено вперед (προεβλημένον) через органы чувств; это «выброшенное вперед» не становится ощущением до тех пор, пока не достигнет первого²⁶. Ощущение же, осуществляющееся без посредников, божественнее и ближе душе.

6. 1. Если телесные чувства чтятся из-за того, что они познают (ибо лучше всего мы знаем то, что перед глазами), то когда мы посылаем воображение к воронам²⁷ на том основании, будто оно менее достоверно, чем ощущение, — то мы, кажется, забываем, что и глаза не являют всей истины, а иногда и вовсе ничего не являют, а в другой раз и обманывают: то в силу природы самих предметов, то в силу среды, через которую они видят. В зависимости от удаленности предметы видятся то большими, то меньшими; под водой — большими; опущенное в воду весло кажется переломленным. 2. Глаза обманывают нас по своей немощи; гноящиеся глаза являют расплывчатые и нечеткие вещи. Так же и тот, у кого больно воображение, не должен требовать чистых и ясных видений. В чем же состоит болезнь воображения; что есть его загноение и оупение? Посредством чего оно очищается, проясняется и восстанавливается в своей природе? Все это вопросы к философии неизреченного²⁸, к которой обращаются — очистившись таинствами и став обоженным²⁹. Всё же, что примешалось к воображению [от

²⁵ Это слово часто переводят термином «эманация».

²⁶ Т. е. разума, общей мыслительной способности, трансцендентального единства апперцепций.

²⁷ Т. е. куда-то в места нехорошие.

²⁸ τῆς ἀπορρήτου φιλοσοφίας.

²⁹ ἔνθεον γίνεται.

низшей природы], уходит еще прежде, чем воображение вводит к себе Бога. 3. Тот, кто — благодаря согласному природе образу жизни — сохраняет воображение чистым, у того оно становится пригодным к познанию, становится вновь самым чутким и памятливым из чувств. Ибо этот дух воображения укоренен в душевном состоянии, не существует сам по себе, вне симпатической связи с душой: <137> как раковина рапана, скажем, или скорлупа яйца. Эти скорлупы ведь противоположны даже наилучшим душевным состояниям. Что же до первой и индивидуальной (ἰδίον) колесницы [души], то если уход за ней хороший³⁰, — она становится тонкой и неуловимой как эфир, если же уход плох — становится дебелий и землистой. 4. Вообще, воображение есть середина, общая граница между логосом и алогическим, бестелесным и телесным. Поэтому именно через него вещи божественные соединяются с последними. Поэтому-то и сложно постичь посредством философии природу воображения. Ибо оно получает вкладчину родственное от каждого из соседних полюсов (ἄκρον), и эти столь удаленные друг от друга [сферы] воображаются единой природой.

7. 1. Природа распростерла ширь воображаемой сущности во многие части сущего. По-видимому, она достигает и животных, которые не обладают умом: в этом случае она не является колесницей более божественной души, но сама несомна верхом на подлежащих силах, будучи логосом живого существа, надлежащим образом действующего и ориентирующегося благодаря ей во многих вещах. Она, похоже, даже очищается в существах неразумных, поскольку впускает в себя нечто лучшее; целый род демонов осуществляет себя в такой жизни. Ибо всё демоническое бытие в целом воображаемо: будучи призрачными (εἰδωλικά), они воображаются возникающими. У человека же воображение нередко действует и одно — само по себе, но чаще вместе с иным. 2. Ибо мы не можем осуществлять мышления без фантазии; лишь изредка, и как исключение, удастся кому-то в неделимый момент прикоснуться к нематериальным эйдосам. Тяжело возвыситься над

³⁰ Очень приблизительно перевожу слово ἀγαθνομένης. Ниже — то же самое в выражении «уход плох».

воображением, и когда такое случается, — это не меньше, чем счастье. Ибо он [— Платон —] называя то, что за пределами воображения, говорит, что ум и рассуждение радостны и желанны, даже если появляются к старости³¹. Ибо жизнь, будучи представлена (προβεβλήμενη), есть [проекция] либо воображаемых образов, либо пользующегося воображением ума. Что же до духа душевного, который счастливые³² люди называют также духовной душой, то он становится либо богом, либо всевозможным демоном³³, либо эйдолом³⁴ — в последнем случае душа несет наказание. Действительно, оракулы единоклассны в этом: они уподобляют сонным видениям бытие души, обосновавшейся в тамошнем, и философия соглашается с тем, что первые жизни приготавливают вторые, ибо наилучшее состояние в душе делает [душевный дух] легким и быстрым, а худшее оставляет на нем следы своего осквернения. 3. <138> Итак, душевный дух либо поднимается вверх благодаря сухости и теплу: в этом как раз и состоит окрыление (к этому же, мы находим, относятся и слова Гераклита: «Мудра сухая душа»); либо же — став плотным и влажным — он погружается в земные норы и по природной склонности прячется там, гонимый в подземное пространство, ибо это место наиболее приспособлено для обитания влажных духов. Это образ жизни злых демонов и тех духов, что претерпевают наказание; однако — очистив воображение временем, трудом и иной жизнью — дух вновь выныривает из подземелий. 4. Возникнув как живущий двумя жизнями (διψίων), дух сразу оказывается на дистанции по двойному бегу, так что поочередно имеет связь то с худшим, то с лучшим. Первая душа, нисходя, одалживается им у небесных сфер; восходя на него как на корабль³⁵, она соединяется с теле-

³¹ Ср.: Платон. *Законы*, 653a.

³² Здесь, вероятно, в смысле «мудрые», «избранные».

³³ Здесь мы сталкиваемся с чисто эллинским различием богов и демонов: богов — как предметов созерцания, и демонов — как указующих и возводящих к божественному и созерцательному.

³⁴ Т. е. призраком. Это тоже своего рода «ангельский чин».

³⁵ Ср.: Платон. *Федон*, 113d; *Федр*, 247b; *Тимей*, 41c, 44e, 69e.

сным космосом. И вот какая борьба назначена ей: либо восходить вместе с духом, либо не пребывать с ним. И это расставание даётся ей тяжело, однако она может отбросить дух, если он не будет следовать ей: посвященным в таинства кощунственно в это не верить. Но восхождение души было бы постыдным, если бы она не отдавала чуждого ей, но — напротив — растеряла окрест земли то, что получила свыше. Вот что могло бы быть даром одному или двум мужам Посвящения и Бога: иметь душу такой природы, что она всецело привита и выросла в дух, или всецело согласна с ним, или влечет его, или влечется к нему; во всяком случае, находится с ним в неразрывной связи вплоть до восхождения Туда, откуда пришла³⁶. 5. Таким вот образом дух, отяжелевший злом, увлекает за собой вниз позволившую ему отяжелеть душу. Именно от этого предостерегают *Оракулы* умное семя, сущее в нас:

Не склоняйся долу — в космос, блистающий темным,
В мир, который есть бездна, вечно неверная и безвидная,
Темная, грязная, призрачная, безумная.

Но что, в самом деле, хорошего для ума в жизни безрассудной и безумной? Что же до эйдола, то в силу того, что в этот момент духу свойственна некая непроницаемость, ему приличен дольний простор, ибо подобное стремится к подобному³⁷.

8. 1. Если же единое [сознание] возникает из объединения [ума и эйдола], то и ум может, пожалуй, погрузиться в наслаждение. Поэтому крайним злом является не понимать зла [настоящего положения дел]. Это свойственно тем, кто даже не старается вынырнуть

³⁶ Дух (или — что то же — воображение), очевидно, занимает у Синезия такое же место, что ум в рассуждениях философов классического периода. Толковать ли этот момент как инновацию и переворот в платонизме или следует взглянуть на учения классического периода через призму учения Синезия — об этом мы будем говорить в статье.

³⁷ Ср.: Платон. *Горгий*, 510b; *Пир*, 195b.

<139>, так же как и опухоль, которая не болит, не позволяет вспомнить о выздоровлении. Поэтому-то покаяние (μετάνοια) и есть восхождение, что мы начинаем готовить побег, когда становится невыносимо. При этом важнейшая часть очищения есть воля (βούλησις); ибо благодаря ей поступки и слова обретают действительность (ᾠρευεῖ χεῖρα); в случае же, если воля отсутствует, любое таинство бездушно, будучи изувечено в главнейшем из условий. 2. Потому-то обвинительные приговоры доставляют чину сущих существ величайшую пользу, вводя их в скорбь и очищая душу от бессмысленных радостей. То, что несправедливо называют превратностями судьбы, в значительной мере содействует освобождению от привычного отношения к здешнему. Первое Провидение открывается для тех, кто обладает — благодаря этим превратностям — умом; те же, кто ума не имеет, не имеют и веры в Провидение — благодаря тем же превратностям. Действительно, никогда не отвернется от материи душа, если не столкнется ни с каким из окружающих ее зол. Потому следует думать, что все те прецеденты счастья, о которых много болтают, суть ловушки для душ, устроенные зрителями нижних миров. 3. Существует ли для душ, избегших [тенет дольней жизни], питье Леты³⁸ — на это пусть ответит другой; но душе, вступившей в жизнь, определенно предлагается дающий забвение напиток, который есть сладость и удовольствие. Придя в свою первую жизнь поденщицей, душа по собственной воле — вместо того чтобы получить плату [и уйти] — становится рабыней [и остается]; уже в сам момент нисхождения душа привлекается по законам Адрастеи к общим работам (λειτουργίαν) ради природы космоса. [Впоследствии же,] будучи околдована дарами материи, душа приходит к состоянию, близкому состоянию тех свободных людей, которые нанялись на определенное время на работу, но будучи очарованы красотами служанки, пожелали остаться и согласились стать рабами хозяйки на возлюбленной. 4. И когда мы — будучи в глубоком убеждении, что вещи, мнящиеся нам благами, таковы и суть — наслаждаемся

³⁸ Ср.: Платон. *Государство*, 621a. В долине Леты души, готовые вернуться на землю, пили напиток забвения.

всем тем, что связано с телом и нам чужеродно, мы соглашаемся с тем, что природа материи прекрасна; при этом материя воспринимает наше одобрение как тайный договор: если мы желаем, как свободные люди, отстраниться, — нас провозглашают беглыми и стремятся вернуть, как возвращают беглых рабов, прочитывая вслух договор. Именно в этот момент душе более всего нужна защита и помощь Бога; <140> немалое предлежит борение тому, кто возьмется опротестовать договор, заключенный с самим собой — может случиться, что для его расторжения потребуется и насилие. Именно в этот момент относительно людей, сбрасывающих узду законов материи, судьбой приводятся в действие материальные наказания. Именно это Священные Речи называют теми подвигами, которые подъял Геракл, а также и все те, кто воспользовался силой ради освобождения: те, кто не остановился, пока не привел свой дух туда, куда не достигают руки природы. 5. Если же этому внутреннему порыву положить предел, сорвав его вниз, то с необходимостью придется вступить в борьбу еще тяжелейшую; ибо [после прерванной нами самими попытки освободиться, материя] обходится с нами уже беспощадно, как с чужими: если ты оставляешь мысль о восхождении, она требует наказания за саму попытку и производит жизни, не выступающие за пределы двух пифонов, как об этом прикровенно сказал Гомер, называя в сей темной притче две части материи. И сам Зевс для Гомера — по словам его эпоса — есть бог, властвующий над материей, раздатель двусмысленных судеб, никогда не бывающий источником чистого блага; некто же уже стал причастен к чистому злу. Вообще говоря, всякая жизнь и образ жизни остается блужданием души, не взошедшей назад после первого нисхождения.

9. 1. Теперь рассмотри и сколь велико то посредующее, куда попадает этот дух³⁹. Когда душа стала склоняться долу, — говорим мы, — дух отяжелел и стал погружаться до тех пор, пока не достиг блистающего мрачным огнем, сумрачного пространства; когда же душа поднимается, дух следует за ней до тех пор, пока может;

³⁹ Не следует забывать, что везде, где Синезий говорит о духе, он имеет в виду воображение.

может же он — до тех пор пока не придет в место, противоположное первому. Послушай, что говорится об этом в *Оракулах*:

Обрыву не оставляй дерьма (σκῦβαλον) материи,
И эйдол имеет свою часть в светозарном месте.

Это светозарное место расположено диаметрально противоположно здешнему мрачному. 2. Острый глаз, однако, может увидеть в этих стихах и нечто большее. По всей видимости, душа возводит в небесные сферы не только свою природу, полученную там: если она действительно привлекла некие высшие части огня и воздуха к призрачной природе еще прежде, чем облечься в землистую скорлупу, то она, как говорят *Оракулы*, поднимает их вместе со своей лучшей частью, ибо божественное тело не может быть дерьмом материи. Можно даже сказать, что <141> элементы, общавшиеся, принадлежат к одной природе, элементы, составившиеся в единое, — не всецело безотносительны [даже если берутся сами по себе], а особенно те, что из соседних пространств (как, например, огонь, идущий вслед за круглым телом, а не как земля — последнее из сущих). 3. Если же лучшие элементы могут, снизойдя к худшим, получить удовольствие от общения и составить в материи неоскверненное тело, то как нескверность была бы приобретена таким телом от той части, которая уступила в союзе и взялась властвовать, — так и худшие части, возможно, не противились бы энергиям души; но — став послушливыми и покорными, сопровождая лучшие элементы, неизбежно подчинив свою посредующую природу водительству первой части — они, возможно, превратились бы вместе и разом в эфир и вместе вознеслись: пусть бы и не сквозь Вселенную, но превыше стихий, где вкусили бы пребывания в «светозарном месте». Ибо *Оракулы* говорят, что они имеют в нем часть, то есть имеют свое место в устройении круглого тела.

10. 1. Что касается состоящего из частей стихий, то мы уже сказали: можно верить этому или не верить. Что же до происходящей свыше телесной сущности, то дело никоим образом не может обстоять так, будто душа восходит согласно природе, эта же сущность

не может подняться из своего падения, не может владеть в небесные сферы, т. е. разлиться в родной природе. Эти два жребия: сумрачный и светозарный — два крайних термина, один из которых есть высшее счастье, а другой — высшее несчастье. 2. Сколько же есть промежуточных пространств в изогнутом теле космоса, пространств полусветлых и полутемных? И во всех них находится душа вместе с этим вот духом, меняя свой нрав, вид и образ жизни. Когда она возвышается к свойственному ей благородству, она есть ризница истины; ибо чиста, прозрачна, несмешана, божественна, пророчественна, если желает; падшая же душа — темна, неопределенна и лжива, ибо туманность духа не охватывает действительности сущих. Будучи же в промежуточном состоянии, душа в одном погрешает, в другом же — достигает цели. 3. Таким образом, [как промежуточную] опознаем мы демоническую природу⁴⁰ любого чина. <142> Во всем и всегда или почти во всем и всегда говорить истину — дело бога или почти бога. Блуждать же в собственных предсказаниях — это именно то, что постоянно происходит с существами, погрязшими в материи, страстными и честолюбивыми. Бродящие, как молодое вино, существа эти надевают на себя маску бога или старейшего демона, вспениваются и стремятся занять место, принадлежащее лучшей природе. [Зная это,] мы могли бы уловить чин души, пребывающей в теле. Тот, кто обладает чистым, благоопределенным духом воображения, кто принимает во сне и наяву истинные отпечатки существ, может быть уверен, пожалуй, что ему досталась лучшая доля в том, что касается положения его души. 4. Исходя из ви, дений, которые он проецирует и которыми занят в то время, когда не побуждается к движению ничем внешним, должны мы немедленно устремляться к пониманию того, в ка-

⁴⁰ Согласно Платону, демоны «представляют собой нечто среднее между богом и смертным» и являются «посредниками между людьми и богами... Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью». (Пир, 202е. Пер. С. К. Апта). Порфирий (*О воздержании*, 2, 38, 2–4) производит классификацию демонов на благих, переносчиков и злодейских.

ком качественно состоянии находится душевный дух; философия же даст нам правила, которых следует придерживаться, чтобы его должным образом питать и заботиться о том, чтобы он никогда не блуждал. Лучшая же пища — актуализация силы внимания, всецело умная экспликация жизни, насколько это возможно; предупреждение неуместных и необдуманных порывов призраков [с которыми в данный момент работает воображение]. В этом и состоит обращение к лучшему и неприятие худшего, но лишь собеседование с ним, насколько это необходимо. Умный бросок (νοερά δ' ἐπιβολή) — вот острейшее оружие против всего, ратующего подчинить себе дух⁴¹: [если человек овладевает этим оружием,] дух становится несказанно тонок и простерт к Богу. 5. Когда наш дух становится таким образом приготовлен, он привлекает — в силу родства — божественный дух в общение с душой; точно так же, становясь плотным, он стесняет себя и становится меньше, чем нужно для того, чтобы занимать пространства для его принятия, которые созданы Провидением, изваявшим всего человека — речь идет о желудках (κοιλίαι) внутри головы — и тогда, поскольку природа не терпит пустоты, в них вселяется дурной дух. И чего только не натерпится душа, сосуществуя с отвратительным злом? Ибо места, созданные для принятия духа, естественно наполняются лучшим или худшим духом. Но этот, последний дух — наказание атеистам, осквернившим в себе божественное; первый же дух — Цель Благочестия, или же тот, кто ближе всего к цели.

11. 1. <143> Таким вот образом мы приступаем к самой речи о предсказании посредством снов, развлекаясь исследованием о природе воображения, с тем чтобы люди его не бесчестили, но — напротив — пользовались им как доставляющим пользу жизни. В предшествующих словах была явлена лишь малая его польза. Лучший же плод здорового духа — это восхождение души (поистине священная польза!), а потому забота о благочестии есть стремление сделать наш дух духом пророческим. И некоторые уже были привлечены сладостью предсказания: предпочли воспаленному возбуждению пиров священную скромную трапезу,

⁴¹ На языке христианской аскетики это называется «помысл».

благословенную богами; возлюбили ложе чистое и незамазанное. Ибо тот, кто использует свое ложе как дельфийский треножник⁴², весьма опасается делать ночи, которые он проводит на нем, свидетелями своего распутства; [напротив, они могут засвидетельствовать] его молитву и простираание ниц. По малу прибавляемое становится большим, и возникающее благодаря иному ведет к большему [чем причина] результату: продвижение в любви к Богу и единение с Ним — к этому некогда придут изначально не желавшие этого. 2. Итак, не следует пренебрегать предсказанием, ибо оно ведет нас по пути к божеству и обладает ценнейшей из сил, присутствующих в человеке. Ведь польза соединения души с Богом не уменьшится из-за того, что душа станет достойной соприкоснуться с лучшими существами. Ибо она не отвращается от живого, но надзирает вокруг с высоты за происходящим внизу; она видит всё гораздо яснее, чем видела бы, находясь в гуще дольних дел, вмешиваясь и смешиваясь с худшим, так что именно пребывая неколебимой [в своем созерцании], она дает живому образы вещей возникающих. Здесь дело обстоит прямо по пословице «склоняясь не унижаться»: лучшее существо заботится о худшем, не связывая себя с ним⁴³. Таким образом, я считаю делом достойным владеть искусством предсказания и оставить его своим детям. А для этого не нужно готовиться к долгому пути или плаванью через море, что следует делать, дабы попасть [из Александрии] в Пифо или к оракулу Аммона, но достаточно, очистив руки и соблюдая священное молчание⁴⁴, погрузиться в сон:

Ты же, царица, омывшись и чистой облекшись одеждой,
Вместе с рабынями в верхний покой свой пойди и молитву
Там сотвори перед дочерью Зевса эгидодержавца⁴⁵.

⁴² Т. е. как место для получения пророчеств.

⁴³ Ср.: Плотин. *Эннеады*, IV, 8, 8.

⁴⁴ Выражение εὐφημία αὐτο допускает чтение «произнеся благословения».

⁴⁵ Гомер. *Одиссея*, 4, 750–752 (пер. В. А. Жуковского). Синезий здесь слегка изменил стих Гомера.

12. 1. Мы будем просить о сне, как о нем просил Гомер. И если мы будем готовы, далекий Бог окажется рядом: <144> Он является всякий раз только спящим, даже если ничего специального не предпринимается. В сне и состоит все инициатическое действие. Благодаря чему еще никто из тех, кто не высоко поднялся в деле пророчества, не сетовал на свою бедность как на причину этого своего унижения. Действительно, некоторые города выбирают своих иерофантов⁴⁶ из наиболее богатых граждан, как и афиняне триерархов⁴⁷. Нужно совершить большие траты и быть человеком удачливым, чтобы добыть критскую траву, египетские перья, иберийскую кость⁴⁸ и еще, клянусь Дием, что-то возросшее и выпестованное в глубинах земли или моря,

где нисходит

Бог светоносный [или там,] где всходит⁴⁹.

Это вот и многое подобное говорится о тех, кто занимается внешним предсказанием: кто из частных лиц мог бы позволить себе такие расходы из своих средств? 2. Но сны видят и те, кто получает пятьсот медимнов жатвы, и те, кто триста⁵⁰; и зевгиты⁵¹ ничем не хуже, и тот, кто обрабатывает клочок земли, находящийся где-то на последней окраине, чтобы прожить хоть как-то; но таковы же гребцы и феты⁵²,

⁴⁶ Иерофантом изначально назывался верховный жрец элевсинских мистерий.

⁴⁷ Триерарх — командир военного корабля (триеры), избираемый в Афинах на год. Триерархия освобождала гражданина в продолжение данного года от всех прочих литургий.

⁴⁸ Легендарные магические атрибуты древности.

⁴⁹ Гомер. *Одиссея*, 1, 24.

⁵⁰ Т. е. граждане первого и второго классов по законам Солона.

⁵¹ Те, кто имеет одну упряжку — третий класс граждан по законам Солона.

⁵² Четвертый класс граждан, согласно Солону, — поденщики, свободные от всяких податей, но не имевшие права занимать

исотелы⁵³ и метэки⁵⁴. Для Бога нет разницы: принадлежит ли некто к Этеоботадам⁵⁵, и кто такой недавно купленный Манес⁵⁶. Общедоступность этого вида мантики говорит о его великом человеколюбии, философской простоте и естественности, ненасильственности и благочестии, вездеприсутствии, независимости от вод, скал и пропастей⁵⁷, а потому и о наибольшей боговидности [сравнительно с иными видами пророчеств]. Практикуя сновидческую мантику, человек не оказывается всецело занят одной работой и не лишает себя счастливого случая — об этом вот следовало говорить в первую очередь. 3. В самом деле, еще никто не отказывался от чего-либо полезного ради того, чтобы пойти спать домой и увидеть сон. Но то время, которое живому существу все равно приходится издержать, чтобы удовлетворить природу (в силу того, что наша сущность негодна для [непрерывной] деятельности бодрствования) — это вот время, дающее человеку, как говорят, то «сопутствующее, что важнее пути»⁵⁸, прибавляет к необходимости [спать] выбор [как спать] и возможность благобытия во время сна. Следует считать себя облагодетельствованным, быть довольным,

государственные должности. Именно они служили в афинской армии легковооруженными и матросами.

⁵³ Проживавшие в Афинах иностранцы, несшие одинаковые повинности с гражданами, но не имевшие политических прав; они не платили налога на проживание, не обязаны были иметь патрона, имели право на приобретение недвижимости.

⁵⁴ Иностранцы платившие «метэкион», т. е. налог на проживание, не имевшие политических прав, обязанные иметь патрона, не имевшие права приобретать недвижимость и вступать в брак с афинянами.

⁵⁵ В классическую эпоху в Афинах род, посвятивший себя служению Афине Палладе.

⁵⁶ Фригийское или пафлагонское имя. Здесь используется для обозначения раба, не-гражданина.

⁵⁷ Т. е. мест традиционного явления пророчеств. Достаточно вспомнить пещеру Трофония в Беотии или расселину в Дельфах и ключ, из которого пила Пифия.

⁵⁸ Источник пословицы неизвестен.

если искусство предсказания посредством разнообразных орудий — искусство, требующее от нас большей части жизни — <145> оставит хоть что-то всем остальным нашим делам и нуждам. Если бы мы всецело отдались одному из видов такого внешнего прорицательства, то помощь предсказания не уменьшила бы тягостности трудов, совершенных ради возможности его совершить: ибо не всякий момент благоприятен и не всякое место годится для совершения обряда, и отнюдь не всегда легко окружить себя надлежащими инструментами. 4. И чтобы не говорить о другом: разве не из-за этих [магических орудий] началась недавно такая давка в местах осуществления наказаний⁵⁹? Поистине чтобы вместить эти приспособления, нужна грузовая телега или трюм корабля! И это притом, что в необходимый при совершении церемонии скарб входят также доносчики и свидетели обвинения. Говорящий так говорит больше правды [чем это могло бы показаться незнакомому с нашими обстоятельствами], ибо наше время раскрыло многие магические тайны благодаря служителям закона, сделавшим их достоянием глаз и ушей профанов в ходе публичного судопроизводства и обвинительных речей. Итак, эти виды пророчества ненавистны Богу, и это помимо того ужасного, что, я уверен, заключено в них. Отказ подождать согласия, действие натиском, выламывание с помощью рычагов [в сфере божественного] подобно насилию [в отношении человека], что является преступлением и даже в мире людей не остается безнаказанным. 5. Кроме перечисленных весьма серьезных трудностей, преследующие будущее таким образом вынуждены считаться с тем, что их деятельность пресекается; если же они уезжают за границу, то оставляют дома свое искусство. Ибо это немалый труд — повсюду путешествуя, таскать с собой арсенал, необходимый для такого рода пророчеств. Те же, кто прорицает посредством снов, каждый сам для себя является инструментом, так что даже если мы пребываем где-то — он пребывает с нами; если отправились в странствия — и он за нами последовал;

⁵⁹ Намек на преследования, которым подвергались прорицатели во времена Синезия. Их багаж подвергался досмотру с целью выведать тайну священных церемоний, вокруг них было полно доносчиков.

воюем — и он с нами; принялись за городские дела, занялись земледелием или торговлей — и он с нами. 6. Даже завистливые законы государств при всем желании не могут наказать тех, кто пророчествует посредством снов, ибо не могут сформулировать обвинения. Какой вред, в самом деле, может причинить спящий? Даже тиранн не мог бы предписать своим подданным видеть сны, если бы только не запретил им спать вовсе. Но законодательствовать наперекор природе и Богу — дело безумное и невозможное.

13. 1. Итак, следует прибегать к пророчествам посредством снов — и женщинам и мужчинам, и старикам и юношам, и бедным и богатым, и частным гражданам и архонтам, и горожанам и деревенским, и ремесленникам и риторам <146>. Здесь не важны ни пол, ни возраст, ни положение в обществе, ни ремесло. Такой вид пророчества доступен для всех и всегда, он — добрый советчик, удерживающий при себе свое слово. Это пророчество есть разом и мистагог, и мист: оно благовествует благо (*εὐανγέλισθαι ἀγαθόν*), так что делает удовольствие бóльшим, предвосхищая его вкушение, и обличает [надвигающееся] зло — так, чтобы мы успели предостеречься и отклонить его прежде, чем оно произойдет. Ибо всё, что надежды, которые «питают род человеческий»⁶⁰, предлагают нам полезного и приятного, и всё то, что имеется в страхе промыслительного и полезного, — всё это налично в снах, и ничто кроме них не убеждает верить надежде. 2. Польза от надежды, однако, столь значительна для природы и спасения, что наиболее мудрые из софистов говорили, будто люди даже не желали бы жить, если бы оставались такими, какими возникли изначально: они отказались бы от жизни из-за разлитых в сфере земли ужасов, если бы Прометей не внес в природу надежду — снадобье несокрушимости. Околдованные надеждами люди верят тому, что ожидают, больше — чем тому, что видят. Надежды имеют такую силу, что закованный в ножные кандалы узник, бывает, позволяет воле своего разума (*βουλομένῳ τῆς γνῶμης*) предаваться надеждам: и вот он уже освобожден, и вот он солдат в походе и получает двойное жалование, а чуть

⁶⁰ Софокл. Фр. 948 (Radt).

спустя — уже сотник и вот уже стратег; вот он побеждает и приносит жертвы, и увенчивается как победитель, и задает пир: хочет — по-мидийски, хочет — по-сицилийски. Он забыл ножные кандалы, пока желал быть стратегом. 3. Однако все это сон: и видения грезящего во сне, и видения [надеющегося —] грезящего наяву. И тот и другой вид сновидений расположены окрест одного и того же подлежащего — природы воображения, которая (когда мы желаем, чтобы она творила эйдосы) приносит одну пользу: она умашает нашу жизнь весельем, обольщая душу обманчивыми надеждами; она восстанавливает ее против восприятия несчастий. Когда же воображение само проецирует надежду — а именно так и происходит во сне — мы имеем данный Богом в обещаниях снов залог будущего. Так что когда кто-нибудь вполне подготовит свой разум (γνώμην) к пользованию тем великим, что предлагают ему сны, он получает двойную выгоду: он радуется еще прежде, чем получает их; <147> когда же, наконец, получает — пользуется ими умело, ибо еще раньше рассмотрел их и примерил к своей жизни. 4. Так что надежда, воспетая Пиндаром в оде о счастливом человеке:

Сладостная, сердце лелеющая сопутствует надежда,
Кормилица старости;
Переменчивыми помыслами смертных
Она всего более правит⁶¹, —

это, конечно, не надежда бодрствующего сознания, не та ложная надежда, которая заставляет блуждать нас. Нет, сказанное Пиндаром — похвала определенному виду сновидений, доля которого в общем объеме снов невелика. Предсказание же посредством сновидений, использующее искусство в стремлении постигнуть явленное, дает более прочную надежду, так что не кажется чем-то неблагоприятным. 5. Пенелопа у Гомера считает, что есть двое ворот снов; при этом половину сновидений она считает

⁶¹ Эти строки Пиндара (фр. 214 Snell–Maechler) цитирует Платон. Ср.: *Государство*, 331a.

ложными⁶² — не мудрая была в снах женщина. Если бы она знала соответствующее искусство, то пропустила бы их все через роговые врата. Потому Гомер и рисует ее подвергаемой испытанию, виновной в незнании того, что у нее перед глазами и в чем не следовало сомневаться:

Видишь не сон мимолетный, событие верное видишь;
Гуси — твои женихи, а орел, их убить прилетавший
Грозною птицей, не птица, а я, Одиссей твой...⁶³

— говорит Одиссей, будучи под одной крышей с ней и беседуя о снах. Мне кажется, здесь Гомер говорит о том, что недостаточно отвергать сны и считать дохлятиками (ἀσθενείαν) тех, кто занимается ими, желая постигнуть их природу. 6. Потому же несправедлив и Агамемнон, провозглашающий сны лживыми, при том что сам он плохо понял предсказание о своей победе:

В бой вести тебе он [Зевс] велит кудреглавых данаев
Все ополчения; ныне, он рек, завоюешь троянский
Град многолюдный...⁶⁴

[Услышав это,] он двигается вперед, чтобы немедленно взять город штурмом, пропустив мимо ушей «всем войском» (πανσούῳ)⁶⁵ — т. е. поставив в строй всех до единого эллинов; и это в момент, когда Ахилл и фаланга мирмидонян (а это были самые мужественные из воинов) оставались вне сражения.

⁶² Ср.: Гомер. *Одиссея*, 19, 562–565 (пер. В. А. Жуковского):

Создано двое ворот для вступления снам бестелесным
В мир наш: одни роговые, другие из кости слоновой;
Сны, проходящие к нам воротами из кости слоновой,
Лживы, несбыточны, верить никто из людей им не должен...

⁶³ Там же, 547–549.

⁶⁴ Гомер. *Илиада*, 2, 28–30.

⁶⁵ Слово, могущее обозначать как «всем вместе», так и «всем разом», т. е. с акцентом на «немедленно» — как его и понял Агамемнон.

14. 1. Всё, конец похвалам, заканчиваем! Разве дело не дошло уже до того, что еще немного — и я мог бы быть обвинен в неблагодарности? В самом деле, то, что это благо с нами и в морском путешествии, и дома, и в торговле, и на войне, и во всяком совместном труде — об этом сказано уже чуть раньше; <148> о том, однако, каким благом было пророческое искусство для меня самого — так по сию пору и не сказано. А дело между тем обстоит так, что если это благо и располагается вместе с людьми, то тогда именно, когда они философствуют: так, что претерпевая многие трудности в состоянии бодрствования, они получают во сне полное объяснение одних и помощь в разрешении других.

2. Ведь дело представляется так, будто философствующий выведывает, исследует что-то сам по себе, сам по себе обдумывает; [мой опыт говорит против этого:] весьма часто сны помогали мне писать мои сочинения. Они подготавливали ум, подбирали выражения, одно отвергали, другое затемняли. Бывало, изменялось все построение моей разросшейся, вздувшейся неологизмами речи: как благодаря моему горячему увлечению уже чужим для нас древним аттическим языком, так и благодаря внушению Бога, который об одном рассказывал, о другом говорил — что оно есть; указывал на места в речах, которые нужно исправить, чтобы избежать шероховатостей языка. Сны возводили меня к умеренности и целомудрию, они обуздывали напыщенность⁶⁶.

3. Однажды, когда я был на охоте, они помогли мне в изобретении приспособлений для охоты на проворных и скрытных зверей. В другой раз, когда охота настолько не удалась, что я уже отказался от мысли о ней и готов был вернуться, сон посоветовал мне проявить упорство, пообещав удачу в определенный день. Поверив, мы с удовольствием ночевали под открытым небом. И вот пришел назначенный день — и пришла удача, явив нам множество зверья, которое мы взяли сетями и копьями.

4. Моя жизнь всегда состояла из книг и охоты, за исключением того момента, когда я был послом — глаза бы мои не видели эти три проклятых года моей жизни! Но и тогда сны принесли мне много и

⁶⁶ Ср.: Элий Аристид, 24k-25k.

важную пользу. Ибо они сделали тщетными все нападки на меня колдунов, общавшихся с мертвыми, — сны обличили их и спасли меня от всех них. Они позволили мне повести общественные дела так, чтобы те обернулись наилучшим для городов⁶⁷ образом, и беседовать с царем смелее, чем дерзал кто-либо из эллинов. 5. Каждый из видов пророчества имеет своих адептов, но посредством снов (хотят или не хотят) пророчествуют все. Прорицание — благой демон каждого из нас: искусство, приложимое (помимо прочего) и к заботам бодрственным.

Таким именно образом эта мудрая вещь — душа — избавляется от наводнения базарных ощущений, вводящих в нее всевозможную инаковость. Ибо она обладает эйдосами, <149> которые получила от ума, и — оставшись — она передает их обратившимся вовнутрь: то, что получила от Бога, передает им. Ибо когда она налична таким вот образом, внутрикосмический бог пребывает с ней, поскольку ее природа того же происхождения, что и природа этого бога.

15. 1. Итак, божественнее других сны такого рода: всецело или почти всецело ясные и определенные, не нуждающиеся в искусстве толкования. Однако они приходят лишь к тем, кто ведет добродетельную жизнь — была ли приобретена такая жизнь благодаря рассудку или благодаря праву. Если же они случаются с иным, то редко и с трудом: немалой должна быть причина, чтобы сон наилучшего рода пришел к случайному человеку. 2. Другой же, самый широко распространенный род снов — тот, что доставляет как раз загадочные видения; именно чтобы толковать сны этого рода требуется прорицание как искусство. Ибо происхождение, если так можно выразиться, этого рода снов нелепо и неестественно; потому произросшее из такого семени — в высшей степени неясно. Вот что можно сказать об этом: природа всех существующих вещей — как настоящих, так и будущих, ибо будущее есть способ существования — истекает (ἀπορρεῖ) эйдолами, отбрасывает от себя их ипостаси. Ибо всякая чувственная вещь есть

⁶⁷ Речь идет о Пентаполе (т. е. Пятиградии).

сопряжение эйдоса и материи; если мы имеем истечение материи из составленного, то рассудок (λόγος) понимает, что этим каналом отводится природа эйдолов, дабы то, что становится в обоих — и в эйдосе и в материи — отторгло себя от достоинства [истинно] сущего. Для всех этих истекающих эйдолов дух воображения является наияснейшим зеркалом. Ведь они ходят кругами — то там, то сям — и приходят в расстройство в силу неопределенности своего бытия: от того, что их не узнает никто из сущих. Потому всякий раз, когда они встречаются душевный дух, который и сам есть эйдол, обитающий в человеческой природе, они опираются на него и остаются отдохнуть у его очага. 3. Поскольку дело обстоит так, то [, во-первых,] из возникшего, из того, что уже случилось, в действительное и действительное бытие отправляются ясные эйдолы, существующие до тех пор, пока с течением времени не ослабеют и не исчезнут; и [во-вторых,] то становящееся, что есть сущее и еще есть в настоящем, посылает эйдолы наиболее живые и ясные; эйдолы же будущего [— и это в-третьих —] менее определены и четки, ибо эйдолы будущего суть первые волны еще не наступившего настоящего, начало цветения еще не совершенной природы, выбросившиеся вбок и выскочившие вперед темные знаки скрытых семян. <150> 4. Итак, поскольку дело обстоит вышеизложенным образом, постольку нам необходимо искусство, приложимое к вещам будущим, ибо исходящие от них эйдолы понимаются лишь в перспективе, не будучи сами по себе ясными образами, как те эйдолы, которые исходят от сущих в настоящем вещей. Эйдолы вещей будущих обладают поистине удивительной природой, ибо исходят от вещей еще не возникших.

16. 1. Теперь следует сказать уже и о том, каким образом мы бы могли приступить к этому искусству, обращенному в будущее. Наилучшее — приготовить божественный дух⁶⁸ к тому, чтобы он удостоился наблюдения и присмотра за ним Ума и Бога, но не быть вместилищем неясных эйдолов. Наилучшее

⁶⁸ Здесь Синезий называет таким образом уже хорошо нам известный душевный дух, или воображение.

воспитание дается посредством философии, умиряющей страсти, которые — возмущившись — захватывают дух, словно [бушующее море захватывает] место. [Хороший результат достигается] и благодаря умеренному, целомудренному образу жизни, который почти не жалит живого существа, производя лишь небольшие волнения в последнем теле; смятение может достигнуть и первого тела, которому должно быть невозмутимым и несмятенным. Как же это, однако, легко — всем желать покоя, и как в высочайшей степени несподручно достигнуть его всем! Поскольку же мы желаем, чтобы сон ни для кого не был бесполезен, поищем искусства и для неопределенных видений: того, которое было бы обращено к эйдолам. 2. Будем поступать подобно мореплавателям: когда они, наткнувшись на скалу и высадившись, видят вдруг город каких-то людей, то и потом — всякий раз видя эту скалу — догадываются по ней об этом городе; или как в случае стратега: если мы его и не видим, то по конному авангарду заключаем, что он вскоре будет, ибо если мы уже видим продромов, то всегда вскоре появляется и стратег. Таким образом, и от эйдолов, как знаков, мы можем заключать к имеющим осуществиться энергиям, ибо эйдолы — продромы энергий, подобные [знаки] подобных вещей. Как порок кормчего состоит в том, чтобы идти вслепую, не узнавать ту же скалу всякий раз, как она появляется, и не понимать, у каких берегов его судно отдает якорь, — таков же порок сновидца, часто видящего один и тот же образ и не запоминающего, какое испытание, событие или дело оно предвещает: такой человек без ума пользуется жизнью, как и тот кормчий без ума ведет корабль. 3. Мы предсказываем небесные знамения от Зевса в спокойной бездне [небес], видя гало вокруг луны: предсказываем на том основании, что часто сначала мы видим гало, а затем приходит буря: <151>

Если ж возникнут когда вкруг Луны светоносные кольца:
Их или три, или два, или будет оно в одиночку,
Помни тогда, что одно оно — к ветру и к тихой погоде:
К ветру оно размыкается, стихнет — когда оно гаснет.

Если Луну опоясала пара колец — быть ненастью.
Но непогоде быть большей при кольцах в три слоя сведенных:
Хуже тогда, коль чернеют, коль рвутся они — еще хуже⁶⁹.

Таким образом, как говорят Аристотель и наш разум: ощущение создает память, память — опыт, опыт — искусство. Подойдем этим же путем и к снам.

17. 1. Итак, некоторые уже составили весьма значительные библиотеки из книг, содержащих соответственные наблюдения. Однако мне смешны все эти творения, и я считаю их весьма бесполезными. Ибо с нашим духом дело не обстоит так же, как с этим последним телом, которое есть соединение того, что обычно называют стихиями, так что к нему возможно применить искусство, прилагаемое к целому, и логос, подходящий к его природе — ибо в большинстве случаев [если мы говорим о телесном] одни и те же причины вызывают одни и те же состояния, и тела одного и того же вида ничтожно мало отличаются друг от друга; при этом всё то в них, что противно природе, откровенно болезненно и в силу этого не должно браться как что-то показательное. В случае же духа воображения дело не обстоит таким образом, но один отличается от другого первенствующей в нем природой; иной к одной сфере подходит, другой — к другой: в зависимости от смеси⁷⁰.

«Блаженнейшие души, несомненно, те, что распространяются по земле, будучи излиты с неба. Но счастливейшие души, души неизреченной судьбы — суть те, что имеют свой исток в твоём блеске, о Царь, те, что происходят от самого Зевса силой необходимости»⁷¹.

⁶⁹ Арат. *Явления*, 811–817 (цитируется по изданию: Арат *Солийский*. *Явления*. СПб., 2000. С. 115. Пер. К. А. Богданова). Арат (ок. 310–245 до н. э.) был современником и другом Феокрита. Его «Явления» посвящены проблемам астрономии и метеорологии.

⁷⁰ Т. е. конституции каждого из этих единичных духов, мыслимой натуралистически. Ср.: Никифор Григора. PG 149, 627A.

⁷¹ Стихи неизвестного поэта.

Об этом же таинственно писал и *Тимей*, давая каждой душе неразлучную с ней звезду⁷². 2. Души, выступившие за границы своей природы из-за любви к местности окрест материи, стали одна — лучше, другая — хуже: в зависимости от того, насколько каждая последовала своей злополучной склонности и осквернила дух. Таким вот образом обосновались они в телах и стали проводить жизнь в грехе и болезни духа. <152> Для духа это противостественно в силу изначального благородства, в то время как живое существо в этих же обстоятельствах живет согласно природе, ибо живое существо таким вот образом одушевляется. Да, так именно дело и обстоит, если только природа духа не представляет собой тот чин, в который он поставляет себя сам, практикуя добро или зло. Нет ничего, что было бы столь же поворотливо, сколь и дух. 3. Как же при таком неподобии духов: и по природе, и по законам, и по страстям — одни и те же видения в них будут происходить от одних и тех же причин? Это не есть и невозможно. Как может вода прозрачная и вода мутная, спокойная и волнующаяся отразить одинаково одну и ту же форму? Если мутная вода кажется разной в разных местах из-за различия цветов, и движения такой воды отливаются множеством фигур, то единое во всем этом состоит в погрешности относительно точного образа⁷³. Если же у кого-то есть возражения, если Фемоноя⁷⁴, или Мелампод⁷⁵, или другой кто-нибудь может дать другое определение и указать иной строй всего целого этих явлений, то спросим их: сообразно ли природе, чтобы зеркало плоское, зеркало — так или иначе изогнутое, и зеркало — сделанное из разных материалов, дали один и тот же эйдол того, что в них отразилось? 4. Я полагаю, такие люди вообще не изучали философски то, что о духе.

⁷² Ср.: Платон. *Тимей*, 41d–e, 42b.

⁷³ Т. е. во всем множестве образов, появляющемся в результате мути и движения воды, общее только то, что они все суть ложь.

⁷⁴ Первая пифия в Дельфах, дочь Аполлона. Ее имя служило для обозначения предсказательницы вообще.

⁷⁵ Легендарный предсказатель и врачеватель древнегреческой мифологии.

Ибо то, что свойственно духу в различные времена и в различных качественных состояниях, они сочли достойным сделать универсальными мерами (κανόνα) и законами (γυνόμωνα) для всего, что связано с духом. Что до меня, то я не отрицаю наличия сходств во всем многообразии различий; однако неясное, будучи делимо [посредством таких определений], становится неясным еще в большей степени. Трудно, нужно полагать, с первого взгляда опознать эйдол того, что началось раньше. Но еще труднее добыть для каждого отдельного случая то одно, что хотя бы приблизительно было общим представлением (κοινὸν φαντάσματι).

18. 1. Поэтому не следует устанавливать в этой сфере законов общих для всех людей. Пусть каждый сам берет себя материей для своего искусства, пусть сам вписывает в свою память видения и те события, с которыми он сталкивался после них. Нетрудно заняться развитием способности, если она приносит [очевидную] пользу. Мы вспоминаем об этом упражнении особенно, когда все вокруг преизобилует материалом для извлечения выгоды. Но что преизобильнее снов? Что призывнее? Даже слабоумных они влекут подумать о себе! Так что молодому человеку, лет десять назад вышедшему из отрочества, уже стыдно нуждаться в ином пророке кроме себя самого, стыдно не собрать к этим летам своими силами множества всевозможных наблюдений, касающихся искусства предсказания. <153> 2. Было бы мудро записывать видимое нами во сне и наяву, а также и сопутствующие события (συμπτώματα), если только такое новое изобретение не оскорбит обычаев полиса. Итак, хорошо к дневникам [, фиксирующим дневные события,] добавить книги, которые мы называем ночниками [в которых фиксируются события сновидческие], а также и воспоминания, которые бы рассказывали об обеих наших жизнях — дневной и ночной [в их взаимосвязи]. В самом деле, эта наша работа установила, что есть некая жизнь, согласная фантазии, и иногда она лучше, а иногда хуже средней [рассудочно-чувственной] жизни, что зависит от того, в каком — здоровом или больном — состоянии находится дух. Таким вот образом, поскольку ничто не ускользает от нашей памяти, могли бы мы приступить к наблюдениям, благодаря которым возрастает

наше пророческое искусство; а с другой стороны, мы могли бы доставить себе изысканное удовольствие, вознаградив себя историей своего душеводительства наяву и во сне. Для тех же, кто заботится о языке, я вообще не знаю, есть ли другое какое-нибудь упражнение, способное дать столь же всестороннюю развивающую нагрузку способности говорить. 3. Ибо если софист с Лемноса⁷⁶ утверждал, что ведение дневника — благая наука, учащая в совершенстве говорить обо всем (ибо она не оставляет в пренебрежении даже самое незначительное, но — напротив — считает необходимым продвигаться сквозь всевозможные мелочи к делам серьезным), то разве не достойно бы было, ведя ночник, изострить свою речь разговором о событиях ночи? Можно увидеть, какого труда стоит стремление добиться того, чтобы слово соответствовало увиденному во сне — зрелищу, разделяющему то, что природа соединила, и соединяющему то, что разделила (притом что это должно быть такое слово, которое было бы представимо для того, кто сам этого зрелища не видел).

19. 1. Совсем не малое дело — добиться того, чтобы движение, имевшее место в одной душе, достигло другой души! Но когда воображение исключает из бытия сущие вещи, а существа, ни по природе, ни каким иным образом никогда и нигде не существующие, начинают — благодаря воображению — существовать, встает вопрос: каким способом придается этим немыслимым существам природа, которая, опять же, не имеет имени? Воображение показывает не многие эйдосы и не все их разом, но так, как они укоренены и простерты во сне. И мы мыслим совершенно все, что хочет воображение. Выйти из этого положения, не слишком сильно набедокулив, — могло бы быть делом риторики, причем риторики совершенной. 2. Воображение потешается над нами — иногда даже против нашей мыслящей воли (γνώμη), вручая нам большее, чем мы можем понять, ибо мы ведь отнюдь не остаемся равнодушными к зрелищам, разворачивающимся в наших снах. <154> Напротив, мы горячо одобряем, страстно сочувствуем, ничуть не менее ненавидим

⁷⁶ Филострат.

и испытываем отвращение — магические чары этих сновидческих зрелищ накинута на спящих, как сети: во время сна наслаждение куда более сладко, ощущения настолько сильны, что любовь и ненависть запечатлеваются в душах и делятся в бодрственной жизни. 3. Итак, если мы не собирались испускать бездушные звуки, но наша речь была направлена к определенной цели и в связи с ней тщательно разработана в стремлении внушить слушателю наши воззрения, то нам следовало привести в движение и оживить свой язык. И вот уже разом: мы — победили, мы идем, мы летим! Воображение охватывает всё — о, разве под силу это словам! Вот кто-то спит, и видит сны, и во сне видит, что он просыпается, на самом деле не просыпаясь; ему снится, что он мыслит: не вставая с ложа, он отряхивает сон и философствует в меру своего знания о том, что увидел во сне, — это тоже сон, просто предыдущий сон был двойным; затем он начинает сомневаться, думает, что проснулся, что являющееся ему есть жизнь. И тогда начинается сильная борьба: ему снится, будто он борется с собой, снится, что он оставил сон, что пробудился, что обретает опыт себя, что он обличил обольщение. 4. Алоады⁷⁷ были наказаны за то, что возвели фессалийские горы, как крепостные стены против богов; однако ни один закон Адрастеи не запрещает, поднявшись над землей во сне, быть удачливее Икара, взлететь выше орлов, взмыть в самую высь, паря над высочайшими сферами, взирать на землю из далекого далека, обнаруживая то, чего не видит Луна. Можно быть собеседником звезд и общаться с невидимыми богами космоса. Называющееся трудным становится легким: «Боги являются в своем лучезарном великолепии»⁷⁸, и от них не исходит ни малейшей зависти, никакой. Ибо мы по прошествии малого времени не идем на землю, поскольку [видя сны] именно на ней и есть. Ничто, таким образом, для снов не характерно более, чем сокрытие посредующего и синхроничность творческих актов (σὺν χρόνῳ

⁷⁷ В древнегреческой мифологии братья (От и Эфиальт), которые славились нечеловеческой силой и буйным нравом.

⁷⁸ Гомер. *Одиссея*, 7, 201; 16, 161.

ποῖησαι); а кроме того, во сне мы беседуем, скажем, с овцами, понимая их блеяние как язык и зная, что они говорят.

Таким вот образом можно было бы обновить и весьма сильно расширить круг риторических тем, если бы нашелся кто-нибудь, дерзнувший говорить об этом. 5. Ибо, я полагаю, мифы⁷⁹ черпают свою свободу из снов: например, в них разговаривают павлин, лисица и море. Это, конечно, ничтожная малость автономии снов. <155> Но хотя мифы представляют собой лишь ничтожно малую часть снов, они с любовью приветствуются софистами в контексте работы над толкованиями (ἐρμηνείας). Посему для тех, кто считает миф началом ораторского искусства, сон может быть достойной целью [экзегетических стремлений]; к тому же в этом случае речь будет идти не о пустой аскетике языка, как в случае [риторической разработки] мифов, но также и о возрастании в рассудительной мудрости.

20. 1. Пусть же те, кто имеет досуг и легкость жизни, записывают происходящее с ними во сне и наяву, пусть посвятят этому часть своего времени; немалым будет то, что произойдет от записанных таким образом мыслей: они обретут уже воспетое нами искусство пророчества, полезнее которого нет ничего. Конечно, не следует отвергать литературное изящество, которое следует за этими делами, как шлюпка за кораблем. Для философа, впрочем, сами эти [дела пророческие] могли бы стать забавой, ослаблением ума [после напряжения высшей концентрации в чистом умозрении]: так скиф отпускает порой тетиву своего лука. Для ратора же [толкование сна] могло бы быть завершением торжественной речи. 2. Ибо, мне кажется, не в добрый час использует он свой талант, хваля в заключении Мильтиада⁸⁰, Кимона или еще какого-нибудь анонима, или вмешивается в ссоры богатых и бедных в вопросах управления государством. Я собственными

⁷⁹ Здесь и ниже в смысле басен.

⁸⁰ Мильтиад (ок. 550–489 до н. э.) — афинский полководец и государственный деятель времен греко-персидских войн. Его сын — Кимон (ок. 504–450 до н. э.) — победоносно воевал с персами, был одним из организаторов морской афинской империи.

глазами видел, как два почтенных лет мужа перессорились в театре, словно в собственном доме, и это при том, что каждый из них сохранял значительность, свойственную философу: оба старца носили бороды весом в талант, как казалось, и однако их осанистость нисколько не мешала им поносить друг друга, будучи в чрезмерном возбуждении, беспорядочно размахивать руками, произнося речи в пользу своих друзей, как я тогда полагал. Но как открыли мне люди, выведшие меня из заблуждения, адресаты этих речей никогда не существовали: не только в качестве друзей, но их вообще никак и никогда не было в природе⁸¹. Ибо где бывала такая полития, которая давала бы гражданину право убить своего политического оппонента из сограждан?⁸² Но поистине если девяностолетний старик продолжает состязаться в выдумках, то на какое время он откладывает свою речь об истине? Мне кажется, риторы вообще не понимают значения слова *μελέτης* — забота или упражнение, — не понимают, что оно обозначает серьезные занятия ради другого. Но они считают само приготовление целью, слишком любят хождение, чтобы преодолеть путь к цели. Они сделали упражнение состязанием <156> и теперь выглядят так же, как тот, кто после тренировки по кулачному бою в палестре возомнил, будто провозглашен в Олимпии победителем в пятиборье! 3. Поистине, такая сухость⁸³ [духа] при избытии слов охватила человечество, что есть могущие говорить, но нет обладающих тем, что должно сказать, в то время как должное состоит в том, чтобы получить удовольствие от себя,

⁸¹ Т. е. это было всего лишь упражнение в красноречии.

⁸² Горькая ирония над политической реальностью поздней Империи, где дело обстояло в точности так, как обстоять — с точки зрения классической образованности — вообще не могло. Именно по причине мнимой своей невозможности эта тема оказалась в системе риторического образования одной из тех «басен», на которых оттачивали красноречие. Ко временам Синезия, однако, многие сказки стали былями, так что реальность для человека эллински образованного уже слабо отличалась от сна.

⁸³ Также: «худость», «нечистота».

как это делали Алкей и Архилох⁸⁴, не скупившиеся на изящество речи, повествуя о собственной жизни. И вышло так, что череда времен сохранила память и об их страданиях, и об их наслаждениях. Они не потрясали пустоту своими пустыми речами, как это делает нынешний род мудрецов, разглагольствуя на измышленные темы, хотя и не послужили своим даром к благу других людей, как это сделали Гомер и Стесихор⁸⁵, восславившие в своих творениях героев. Мы тоже извлекли пользу из их ревности о добродетели; но сами они пренебрегали собой, так что мы ничего не знаем о них и не можем сказать ничего, кроме того, что они были правильными (δεξιοί) поэтами. 4. Значит, если кто-нибудь страстно желает, чтобы его имя знали потомки, если чувствует в себе силы породить в скрижалях бессмертное, пусть следует он тому возвышающемуся над законом (παρανομοῦμένη)⁸⁶ пути, который описан нами. Пусть будет мужествен и доверится времени — оно хороший страж, когда ему доверишь то, что касается Бога.



⁸⁴ Алкѣй (конец VII в. до н. э.) — древнегреческий поэт, представитель мелической лирики. Архилох (VII в. до н. э.) — сатирический поэт, создатель ямба.

⁸⁵ Стесихор (конец VII в. до н. э.) — древнегреческий лирический поэт, представитель хоровой мелики.

⁸⁶ Букв.: противозаконному.

ГИМНЫ



Гимн I¹

Ну, давай же, душа моя, за дело! Священными гимнами успокой рожденных материей оводов², облачись³ в оружие гневных⁴

¹ В оригинале гимн написан *монометрическим анапестом* по схеме:

∘ ∘ _ ! ∘ ∘ ∘.

² Οἰστρούς — овод — т. е. то самое насекомое, которое терзало бедную Ио. В переносном смысле это слово обозначает желание, страсть.

³ Θώρησσε — может обозначать также и «опьянись [вином]». Уже Архилох обыгрывает эту двусмысленность.

⁴ ζᾶμενής — возможный перевод: «сильных».

порывов ума! Царю богов мы сплетаем венки⁵, приносим бескровную жертву⁶ <10> возлиянием песен.

Тебя — в море, Тебя — на островах, Тебя — в беспредельном⁷, на котором города и скалистые горы, Тебя — когда останутся обе мои стопы, <20> пою с наших славных равнин, о Родитель космоса!⁸

К Тебе, Царь, устремляюсь я с песнью ночью, к Тебе — весь день, к Тебе — при утренней звезде, к Тебе — на закате возношу гимны. <30> И говорят⁹ об этом лучи седых звезд, бег луны, и великий Сказитель¹⁰ — Солнце: глава¹¹ чистых звезд, святой Даятель¹² преподобных¹³ душ. При дворе¹⁴ Твоем, на Твоем лоне — мое убежище, к нему окрыляются мои стопы, <40> прочь от широко распростершейся материи, [возношусь] я в радости, что достиг Твоего подножия¹⁵.

К святой ограде окутанного тайной Величия приходил я с мольбой о защите, к славным вершинам гор [Твоих] приходил я с мольбой о защите, <50> в огромные пустыни долин Ливийских¹⁶ при-

⁵ Ср.: Еврипид. *Ипполит*, 23.

⁶ В противовес кровавым жертвоприношениям: пафос, свойственный во времена Синезия как отцам церкви, так и язычникам. Ср.: Порфирий. *О воздержании*, II, 45, 4.

⁷ ἀλεῖροις — возможный перевод: «в неизвестном».

⁸ κόσμου γενέτα.

⁹ ἄστορες — также: «знают, свидетельствуют».

¹⁰ ἄστωρ.

¹¹ Πρύτανις — глава городского совета, председатель собрания, правитель.

¹² ταμίης — разделяющий, наделяющий, раздающий, управитель, повелитель. Слово, почти точно соответствующее ведическому devata — даятели — применительно к богам.

¹³ ὁσίαν — сохраняю церковно-славянский способ перевода этого слова.

¹⁴ Возможно: в твоём дворце.

¹⁵ Возможно: выхода, преддверия.

¹⁶ Поместье Синезия находилось на самом юге Киренаики, на одном из горных отрогов на границе с пустыней.

ходил я, в южные земли, не оскверненные духом безбожия, на которых не отпечатались следы людей, принадлежащих городской суете. <60> Приходил я, чтобы душа очистилась от страстей и освободилась от желаний, чтобы прекратились труды и рыдания, гнев и споры, чтобы стряхнуть всё то, что питает страдание души, <70> да чистыми устами и преподобной мыслью¹⁷ отплату Тебе надлежащим гимном.

Храните благоговейное молчание, эфир и земля; стой море, стой воздух, утихните порывы пестрых¹⁸ ветров, улягтесь удары крутых волн, застыньте речные токи <80> и струи ручьев, храните тишину пропасти космоса, когда я приношу в жертву священные гимны. Сокройся под землю длинный след змей, и [ты], крылатый змей¹⁹, сокройся под землю, [ты —] демон материи, <90> облако душ, призраколюбец²⁰, науськивающий [на нас]²¹ своих псов во время наших молитв.

Ты, Отец, Ты Блаженный, Ты [Сам] отгони душеядных псов от наших душ, от наших молитв, от наших жизней, <100> от наших трудов. И пусть жертвенные возлияния наших сердец будут ценны в глазах Твоих слуг — мудрых проводников²² священных гимнов.

И вот уже граница священных песен, <110> и уже звучит близ ума Голос. Блаженный, помилуй меня! Отец, помилуй меня, если помимо космоса, помимо удела [своего в нем] прикасался я к Твоему!

Какое око столь мудро, какое столь велико, что не меркнет, <120> отражая Твои молнии? Смотреть в Твое пламя не позволено даже богам. Однако Ум, отпадающий от Твоего созерцания, радостно приемлет то, что к Тебе близко, стремясь достигнуть недостижимого, <130> взирать на свет, сияющий над неутомимой бездной²³.

¹⁷ Γνώμη.

¹⁸ βαλιῶν — т. е. разных по качеству.

¹⁹ Ср.: *Откр.*, 12, 3.

²⁰ εἰδωλοχαρής — эпитет, встречающийся также в «Халдейских оракулах», фр. 163, 3.

²¹ ἐπιθωῦσσων. Вар.: «ободряющий», «собирающий в свару».

²² πορθεῖσιν — переносчик, перевозчик.

²³ ἀκάματι βυθῷ.

Спустившись с недоступных [высот], Ум крепко встает на пер-
восветящий²⁴ эйдос, и его взгляд увлекается [самим собой], пото-
му — взяв для Твоих гимнов [умные] цветы [сверхумного] све-
та²⁵ <140> — он прекращает беспредельный рывок [вовне]²⁶, давая
вновь Тебе то, что Твое. Ну а что же не Твое, Царь? Отец всех от-
цов, Самоотец, Первоотец, не имеющий отца, Сын Себя²⁷, Единое,
предшествующее [умопостигаемому] единому, Семя [истинно] су-
щих, <150> Центр всех, Ум, суший прежде всякой сущности²⁸, Ко-
рень первожденных космосов, сверкающий повсюду Свет, Ис-
тинная Мудрость, Источник Мудрости, Ум под покровом своих лу-
чей²⁹, <160> Собственное Око, повелитель громов и молний³⁰, Ро-
дитель вечности, Вечно живой, Тот, Кто по ту сторону богов и умов,
Правитель тех и других; Рождающий умно Ум, Проводящий канал
богов³¹, Создатель духа³², Питатель души, <170> Источник источ-
ников, Начало начал, Корень корней. Ты — Монада монад, Число
чисел, Монада и Число³³, Ум, и Умное, и Умопостигаемое³⁴, и пре-

²⁴ Протоφαῖς.

²⁵ Ср.: *Халдейские оракулы*, фр. 34, 2. Этот образ — вероятно, через Прокла — попал к Дионисию Ареопагиту, который обозначает посредством его Сына и Духа. Ср.: *О божественных именах*, 645b. «Световые» эпитеты Христа встречаются уже в Евангелии: «Восток свыше» (Лк. 1, 78); «Свет миру» (Ин. 1, 9) и т. д.

²⁶ ἀριστοῖσαν βολάν.

²⁷ Данте в «Божественной комедии» прибегает к аналогичному приему, обращаясь к Богоматери: «Дочь своего Сына» (*Рай*, 33, 1).

²⁸ προανούσιε νοῦ.

²⁹ Возможно, лучше было бы сказать: «Ум, чуть видимый под вуалью своего сияния».

³⁰ πρῆστηροκράτωρ.

³¹ ὡχτηγὲ θεῶν.

³² Πνευματοεργὲς — имеется в виду первое тело души: воображение.

³³ Очевидно, монадой Синезий здесь называет то же, что Прокл генадой.

³⁴ Речь идет о Триаде Ума, восходящей к Аристотелю и Анаксимандру.

жде Умопостигаемого, Ты — Единое и Всё, <180> Единое через всё, Единое прежде всего, Семя всего, Корень и Росток, Ты — Природа в существах умопостигаемых, Жена и Муж.

Ум Посвященный³⁵, Тот, Кто во главе хоровода обходит со всех сторон неизреченную пропасть³⁶, <190> произносит снова и снова такие слова: Ты — Рождающий, Ты — Рожденный, Ты — Светящий, Ты — Освещенный, Ты — Явное, Ты — Сокрытое: Свет, сокрытый Своими лучами, Единое и Всё, Единое Само по Себе <200> и через всё. Ибо Ты излился, Неизреченнорождающий, чтобы породить Сына — славную демиургическую Мудрость. Но, пролившись, Ты остался Собой в неделимом делении порождения³⁷. <210> Воспеваю Тебя в гимне, Монада; воспеваю Тебя в гимне, Триада: Еди, ница, Которая есть Троица; Троица, Которая есть Еди, ница. Умно рассекаемая [Еди, ница], не расколота [онтологически], не допускает [в действительности] деления на части. Ты излился в Сыне Мудростью Воли³⁸, а сама Воля произошла как неизреченная промежуточная природа. <220> Не дозволено говорить о Сущем прежде сущности, об этом Втором, который из Тебя, не дозволено говорить также и о Третьем из Первого³⁹.

Священная родовая мука⁴⁰, неизреченные роды — это граница между рождающей <230> и порожденной природами. Я чту скрытый порядок умных [существ], охватывающий и нечто посредующее, что не ставится в строй.

Невыразимое⁴¹ Дитя невыразимого Отца, Твое рождение через Себя, и Благодаря рождению Ты явен стал Сам и явил <240> вместе с тем Отца Волей Отца⁴², и Сам Ты вечно есть Воля⁴³ при

³⁵ Μύστας.

³⁶ Ср.: *Халдейские оракулы*, фр. 18: πατρικὸς βυθός.

³⁷ Т. е. родов как процесса.

³⁸ Т. е. Святого Духа.

³⁹ Второй здесь — Святой Дух, а Сын — Третий.

⁴⁰ ὥδις — также: потуги при родах, роды как таковые.

⁴¹ Вариант: «безмолвное».

⁴² Т. е. Святым Духом.

⁴³ ὅτας.

Своем Отце. Даже глубоко текущее время не знало о неизреченных рождениях, и почтенная вечность не ведала неуловимого течения родов, ибо оно <250> явилось разом с Отцом, Которому надлежало стать Родителем вечности.

Кто же распорядился рассечь Неизреченного? — Смертные слепцы с искусственным⁴⁴ языком, безбожные гордецы⁴⁵. Ты же — Податель Света и Света Умного <260> — будучи чужд непрямоты⁴⁶, удерживаешь средоточия⁴⁷ смертных, чтобы им не погрузиться во мрак материи.

Тебя, Отец космосов, Отец эонов⁴⁸, Самосоздатель⁴⁹ богов, свято восхвалим! Тебя, Царь⁵⁰, воспевают умные [существа], <270> Тебя гимнословят космоводители с лучающимися светом очами — звездные умы⁵¹, о Блаженный, а вокруг движется по кругу славное тело⁵².

⁴⁴ Δαίδαλογώσων — дедалическим, т. е. от Дедала, отца Икара. Это слово имеет как положительное значение искусности, так и отрицательное — коварной искусственности. Здесь употребляется, конечно же, во втором значении.

⁴⁵ Τόλμαι — от τόλμη: дерзость, имевшая статус первородного греха в эллинской традиции. Таким образом, субординационисты (которых порицает здесь Синезий) суть люди, повторяющие первородный грех.

⁴⁶ σκολιάς.

⁴⁷ Πρατίδας — собственно: диафрагма, место ума, средоточие духа. Следует, вероятно, отличать от сердца — как места средоточия яростной способности по преимуществу.

⁴⁸ Эон — временной отрезок, неразрывно связанный с определенным смыслом: мы бы сейчас могли сказать — «эпоха».

⁴⁹ Αὐτοῦργε — т. е. творящий Сам из Себя.

⁵⁰ Здесь и везде, где Синезий говорит о Царе, он употребляет слово ἄναξ: этим словом обозначался древнейший, догомеровский тип правителя, совмещавшего сакральные и политические функции. Такое же словоупотребление находим в поэзии Григория Богослова.

⁵¹ Имеющие в качестве тел неподвижные звезды.

⁵² Вероятно, имеется в виду эфир.

Тебя воспевают блаженные роды: и те, что окрест космоса, <280> и те — что движутся по его поверхности⁵³, и те — что [движутся] по орбитам, и те — что не по орбитам, и те — что осуществляют мудрую опеку космических уделов, и те — что окрест славных кормчих, происшедших из чина ангелов, <290> а также и чистый род героев, проходящий⁵⁴ тайными путями дела смертных, дела человеческие; Душа непреклонная и душа, склоняющаяся к черному сиянию земной тяжести, — [все возносят хвалу Тебе]. <300> Тебя гимнословит, Блаженный, блаженная природа и ее порождения; ее плодоношение Ты устраиваешь⁵⁵ своими дыханиями-духами⁵⁶, катящимися вперед и влекомыми⁵⁷ Тобой по отходящим от Тебя каналам⁵⁸. Ибо Ты — Вождь неоскверненных миров, <310> Природа природ; Ты согреваешь природу, рождающую смертных: ту, которая есть образ⁵⁹ природы вечной, чтобы и последняя часть в космосе удостоилась участия в круговороте жизни⁶⁰. <320> Ибо дрожжам и сброду космоса не дозволено враждовать с тем [чистым] вином, что вверху, ибо то, что совершенно, встроено в хоровод сущих и уже не умрёт. Все вещи одна от другой и через другую <330> получают пользу и удовольствие. Из смертных существ [складывается] вечный круг, и он возгревается Твоими дыханиями. Посредством всех этих чудно сработанных вещей, благодаря особенным краскам и индивидуальности каждого из творений, устраивает мать-природа для Тебя свои хоры — так, что разноголосицу живых существ <340> приводит к единой гармонии и единогласно-

⁵³ ῥι κατὰ κόσμων. Целое мира представлялось телом, и следовательно, представлялась некая его поверхность.

⁵⁴ διανισσόμενον — игра слова здесь подчеркивает связь всех героев в античной религии с Дионисом, а их культа — с дионисическим. Эта связь неплохо известна нынешнему религиоведению.

⁵⁵ ἐφέπεις.

⁵⁶ πνοαῖς.

⁵⁷ προκλινδομένας и κατασυρομένας.

⁵⁸ ὠχετῶν. Ср.: Халдейские оракулы, фр. 65, 2.

⁵⁹ ἰνδαλμῶνα.

⁶⁰ Образно перевожу: λελαχη ζωᾶς ἐπαμειρομένας.

му⁶¹ пению. Всё непрестанно возносит Тебе хвалу. Утренняя заря и ночь, молнии и снежинки, вьсь пылающего неба и основания земли, вода, воздух и все тела, <350> всякое дыхание⁶², семя, плод, деревья, травы, корни, зелень, пасущийся скот и птица, и стаи плывущих тюленей⁶³. Взгляни и на эту изнуренную, изнемогающую душу, <360> которая в Твоей Ливии, в Твоем месте священном, будучи священником города, воспевает святые молитвы, хоть и окутана материальным облаком. Но Твой взгляд, Отец, пронзает материю.

Теперь же мое сердце, <370> обогащенное и обрадованное Твоими гимнами, подхлестнуло [мой] ум огненными порывами. Ты же засвети, Царь, возводящий свет и позволь, Отец, убежавшему тела больше не погружаться в земные пагубы⁶⁴. <380> И пока я остаюсь окованным материальными обстоятельствами, молю, Блаженный, пусть питает меня кроткая судьба, пусть избавит меня от всякого духа, препятствующего уму, пусть печальными заботами не терзает мою жизнь, чтобы, став Твоим, <390> не оказался я лишенным досуга [для вещей божественных]. Чтобы не бросало по земле того, кому Ты дал ускользнуть отсюда, вынесшему из святых степей⁶⁵ венок [отрешенности], сплетенный Тебе. <400> Хвала Тебе, Вождь неоскверненных миров, и мудро-

⁶¹ ὁμόφωνον.

⁶² πνεύματα πάντα.

⁶³ νερόδων. Хор живых существ, прославляющих своего создателя, — аллюзия, понятная любому эллински образованному человеку Поздней Античности. Ср.: Аристотель. *О космосе*, 6, 399b.

⁶⁴ ἄταν от ἄτη — одно из центральных понятий греческой трагедии: роковое помрачение ума, предопределенное преступление и зло.

⁶⁵ Λεϊμώνων — у нас это слово еще на славянский язык переводилось как луг. Соответственно, *Лимонарий* Иоанна Мосха оказывался *Лугом Духовным*. Лугом, однако, мы называем нечто небольшое на фоне чего-то другого — большего: леса, строений, реки. Ничего подобного не имеет в виду Синезий. Речь идет о том поясе в Африке, который предваряет пустыни, т. е. о степях. Вполне возможно, и название сочинения Мосха правильно переводить как «Духовная Степь».

му Ребенку Твоей мудрости, изшедшему из Твоего неизреченного лона.

[Сын изшел, но] в Тебе же и пребывает, изшел, чтобы повести за собой Вселенную духовной мудростью, чтобы управить <410> бездну седых эонов, расправить утёсистые крылья космоса вплоть до последнего дна сущих, вплоть до земных уделов, становясь просвещением преподобных душ, чтобы освободить от тяжких трудов⁶⁶ и забот <420> переменчивых⁶⁷ смертных, о Царь благ, о Гонитель скорбей! И что удивительного в том, что Космоискусник⁶⁸ Бог, обособляя творения, отстраняет от них Кер?⁶⁹

Вот долг, который я пришел Тебе заплатить, Владыка великого космоса, <430> вернувшись из Фракии, на земле которой я жил три года близ дома, повелевающего [всей] землей⁷⁰. Там пережил я труд, и болезнь, и скорбь многослезную, когда нёс на плечах мать отечество⁷¹. <440> Борясь, день за днем окроплял я землю своим потом, стеная, ночь за ночью омывал я ложе своими слезами⁷², изливавшимися из глаз, оплакивающих горе. Храмы, воздвигнутые, о Царь, <450> для Твоих таинств⁷³ — я посетил их все, я простирался ниц, окропляя землю слезами своих глаз, в страхе, что мое путешествие окажется праздным. Я умолял о защите и тех богов, которые <460> покровительствуют рождению на земле Фракии, и тех, кто владеет на противоположном берегу землями Халкидона⁷⁴, а также и тех [людей], которых увенчал ты, Царь, ан-

⁶⁶ πόνους.

⁶⁷ διεργών.

⁶⁸ Κοσμοτέχνα.

⁶⁹ Здесь: духов злобы, несчастья. Вообще же, Кера — богиня смерти или кары. В последнем случае эквивалентна латинской Фурии.

⁷⁰ Синезий здесь говорит о своем пребывании в Константинополе.

⁷¹ ματέρα πάτραν — намеренный антиномизм, призванный, вероятно, подчеркнуть околобожественный характер предмета.

⁷² Ср.: Пс. 6, 7.

⁷³ Вар.: «посвящений».

⁷⁴ Речь идет об азиатском побережье Босфора.

гельскими лучами — Твоих освященных жрецов. Вместе со мной они <470> совершали литании⁷⁵, разделяли со мной многочисленные труды. Тогдашняя моя жизнь отнюдь не была приятной, ибо жестоко стеснена была земля моего отечества; Ты же, Царь, вызволил ее из несчастий, <480> о нетленный⁷⁶ Владыка космоса. Когда уже изнемогла душа моя, и изнурено было тело, Ты укрепил мои суставы, <490> вдохнул мужество в терпящую бедствие душу, тяжким моим трудам Ты нашел счастливый конец и сделал по сердцу моему, Царь — дал прекратиться долгим трудам.

Сохрани же все [результаты моих трудов] для ливийцев в долготу волокна времени, ради памяти <500> о Твоих благодеяниях [мне], ради тяжелых страданий, вынесенных моей душой. По моим молитвам, даруй мне безмятежную жизнь, освободи от тяжелых трудов, освободи от болезней, освободи от настроений [души], питающих несчастья⁷⁷. Подай своему служителю <510> умную жизнь⁷⁸. Удали от меня земные ливни богатства, Царь, чтобы не оказаться мне не имеющим досуга для вещей божественных, но не допусти под мой кров и унылую бедность, чтобы не похоронила она окрест земли <520> заботы моего сердца. И то и другое склоняет душу к земле, и то и другое приводит к забвению ума, если только Ты, Блаженный, не подашь силу. Так, Отец, Источник святой мудрости, умный светоч <530> зажги в моем средоточии! Молнией святой мудрости, исходящей от Твоей силы, порази мое сердце! Дай мне знак того, что я на святой тропе, ведущей к Тебе⁷⁹; дай мне Твою печать⁸⁰, да отгоню питающих несчастья <540> материальных демонов от моей жизни и от моей молитвы. Сохрани неповрежденным мое тело, сделай его недоступным для ненавистных увечий, сохрани мой дух от осквернения, Царь.

⁷⁵ Т. е. просительные молебны.

⁷⁶ Букв.: «не знающий старости».

⁷⁷ μερμνᾶν κηρίτρεφέων.

⁷⁸ Т. е. жизнь богов, жизнь ангельскую.

⁷⁹ Ср.: Ямвлих. *Египетские мистерии*, I, 12; III, 13.

⁸⁰ Ср.: *Халдейские оракулы*, фр. 2, 3 и фр. 109, 3.

Хотя уже несу позор⁸¹ темной материи, <550> влачу оковы земных желаний, но Ты — Спасающий, Ты — Очищающий, освободи от зол, освободи от болезней, освободи от оков!

Я ношу в себе Твое семя — искру <560> благородного ума, хоть и погружен в бездну материи. Но Ты Сам положил душу в космос и благодаря этому осеменил тело умом, Царь!

Так помилуй же свою дочь, Блаженный. <570> Я спустилась от Тебя, чтобы послужить Тебе на земле; но вместо того чтобы стать служительницей, стала рабой: своим магическим искусством меня сковала материя. Конечно, во мне еще остается толика скрытой от глаз силы, <580> еще не вся расточилась крепость, но огромная прибойная волна, обрушившись сверху, ослепила меня — боговидицу⁸²!

Дочь Твоя взывает о защите, Отец! Сжался над той, которую нередко, когда она следует умными тропами вверх, стискивает тоской <590> от наглой материи. Ты же, Царь, засвети возводящий свет, зажги факел и погребальный костер⁸³, чтобы пошло в рост то малое семя, которое в темени. Возведи же меня, Отец, <600> на трон в силе Света Жизнеподателя, чтобы на меня уже не могла наложить руки природа, откуда уже не заставят сойти долу ни Земля, ни роковая пряжа Ананки⁸⁴.

Исчезает и убегает [сфера] становления лжи⁸⁵ <610> от Твоего служителя. Пусть же встанет огонь, Отец, между мной и землею давкой. Позволь, Родитель, дозволь Твоему жрецу уже сейчас расправить умные крылья. Пусть уже сейчас молящаяся душа носит печать Отца⁸⁶, <620> устрашающую ненавистных демонов, которые — поднимаясь из земных логовищ — возбуждают в смертных безбожные порывы. Подай знак Твоим святым жре-

⁸¹ Букв.: «пятно».

⁸² θεοδερκίη.

⁸³ πυρκαϊάν — слово обозначает также: пожар, пламя любви.

⁸⁴ Ср.: *Халдейские оракулы*, фр. 102; 130; 153.

⁸⁵ δολερά γένεσις.

⁸⁶ Здесь — знак крещения. Образ печати, часто встречающийся в герметических трактатах и у гностиков, был вполне усвоен отцами церкви.

цам, носящим ключи пламенного восхождения <630> в глубине славного космоса, чтобы они широко распахнули мне ворота Света, и я — ползущий по бессмысленной тверди — не принадлежал земле!

Огненных моих деяний⁸⁷ плод, <640> глас, свидетельствующий верным, подай уже здесь, как и то, что согревает в душах амброзическую надежду.

Я раскаиваюсь⁸⁸ в своем хтоническом образе жизни. Пропав же совсем, глазной гной безбожных людей! Пусть погибнет власть государств⁸⁹! <650> Пусть сгинут все сладости, все безрадостные радости, которыми прельщает душу земля, чтобы обратить ее в рабство. Великая страдальца душа <она сполна их вкушает>⁹⁰, впитывая вместе с ними забвение собственных благ, до тех пор пока не столкнется <660> с желчной долей⁹¹. Ибо у материи-обольстительницы судьбы двойственны: всякий приступивший к ее трапезе сперва получает сладкое, а затем — когда придет время противоположному — немало рыдает над горькой порцией. <670> Ибо таков закон земной необходимости — двойственно происхождение вина, которое разливают смертным⁹². Вино чистое и беспримесное есть Бог и те, что Его⁹³.

Опьяненная сладостью кратера⁹⁴, я коснулась земного зла, <680> я попала в петлю, я познала несчастье⁹⁵ Эпиметя!

⁸⁷ Ср.: *Халдейские оракулы*, фр. 66.

⁸⁸ μετά μοι μέλειται — выражение не очень ясно; соглашаюсь с французским переводом.

⁸⁹ πτόλιον.

⁹⁰ Лакуна, восстанавливаемая по смыслу.

⁹¹ φθοερὰ μερίδι.

⁹² Образ, восходящий еще к Гомеру (*Илиада*, 24, 527–530), нередко встречается у Плутарха, Порфирия и у самого Синезия.

⁹³ τὰ θεοῦ.

⁹⁴ Чаша, в которой смешивали вино с водой. Со времен Платона всегда служила символом космоса.

⁹⁵ Вар.: «преступление», «безумие».

Отвращение и страх вызывают изменяющиеся законы. Поспешая в беспопечительную степь⁹⁶ Отца; вот раскрыты крылья моего побега — побега отсюда, от двойственных <690> даров матери. Посмотри на меня, Наделяющий умной жизнью, посмотри на вызывающую к Тебе с земли душу, следующую путем умного восхождения. Засвети, Царь, возводящий свет, дай мне легкие крылья, <700> разруби петлю, ослабь узы двойственных страстей, посредством которых коварная природа пригибает душу к земле. Дай же мне — [душе,] собирающейся бежать от телесной пагубы — броситься быстрым прыжком в Твои долины, <710> Твои недра, откуда истекает ключ души. Небесной влагой я была пролита на землю, верни же меня к источнику, откуда меня излили, скиталицу и беглянку. Позволь мне слиться с Перворожденным Светом. <720> Позволь, пребывая под Твоим водительством, вместе с [Твоим] царским хором возносить умные гимны; позволь же, Отец, когда я сольюсь со Светом, не погружаться более в земную пагубу. И пока я еще пребываю <730> окованным материальным образом жизни, пусть, о Блаженный, питает меня кроткая судьба.

Гимн II⁹⁷

Тебя в начале, тебя в расцветании, Тебя в середине, Тебя при исходе святого дня и божественной ночи я славлю, Родитель, Целитель⁹⁸ душ, Целитель телесных членов, Податель мудрости, <10> Гонитель болезней, Податель душам беструдной жизни,

⁹⁶ ἀκηδῆ λειψώνα.

⁹⁷ В оригинале этот гимн, как и предыдущий, написан *монометрическим анапестом*.

⁹⁸ παῖων; при том, что Παῖων = Παῖαν — имя собственное: у Гомера это врач богов Пеан — впоследствии персонаж явно аполлонического круга; его именем назывался как хвалебный гимн Аполлону, так и военные песни при начале битвы и при победе, а также благодарственные песни при избавлении от общественных бед в мирное время.

которую не могут затоптать заботы Земли — матери скорбей, матери страстей, да будет чиста от них моя жизнь! Чтобы мог я беспримесно <20> озаботиться⁹⁹ скрытым Корнем всех вещей, и чтобы уводящие Аты¹⁰⁰ не смогли отделить меня от Бога. Тебя, Блаженный, славлю я, Господин космоса¹⁰¹. Безмолвствуй земля, когда я воспеваю гимны, творю молитву, <30> пусть хранит благоговейное молчание все, что в космосе, ибо это Твои дела, Отец. Пусть прекратится вой ветров, шум деревьев, крики птиц, [замолкнет всё дальше, чтобы] безмолвный воздух и безмолвный эфир слышали мое пение¹⁰². <40> Пусть течение вод по земле сейчас остановится, став бесшумным, пусть бегут сейчас от моих преподобных молитв демоны, препятствующие святому гимнословию, [духи,] радующиеся сокровенным логам, завсегдатаи могил¹⁰³; <50> [духи же] благие, блаженные служители Родителя

⁹⁹ ἀμύγος ἀλέγω — т. е. предпринять то, что платоники называли «единение» или «упрощение»: результат концентрации внимания на Едином — состояние, необходимое для взаимодействия с простым Первоначалом.

¹⁰⁰ Ата — олицетворение упомошательства и несчастья (см. прим. 64 к гимну I).

¹⁰¹ Ср.: Климент Александрийский. *Строматы*, VII, 7, 49, 3; 12, 80, 3.

¹⁰² Ср.: Герметический свод, XIII, 17: «Да услышит звуки этого гимна вся Природа мира. Откройся, земля, да откроются гласу моему все вместилища дождей, да прекратят свой шелест деревья. Я буду воспевать Господа мироздания, Всеединого. Откройтесь, небеса; ветры, успокойтесь; да примет бессмертный круг Бога слово мое, ибо я буду воспевать Творца Вселенной, Единого...» (Тайный гимн: речь четвертая. Пер. К. Богуцкого). Цитируется по изданию: Гермес Трисмегист и герметическая традиция востока и запада. Киев–Москва, 1998. С. 76.

¹⁰³ Ср.: Платон, Федон, 81 с–d: «Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ» (пер. С. П. Маркиша). Цит. по изданию: *Платон. Собрание сочинений* в 4 т. М. 1993. Т. 2. С. 37.

Умного [Мира], властвующие в бездне космоса и на его вершинах, благосклонно внимают гимнословию Отца, пусть же будут они милостивы к восхождению моих литаний.

О Монада монад, <60> Отец отцов, Начало начал, Источник источников, Корень корней, Звезда звезд, Космос космосов, Идея идей, Бездна красоты, скрытое Семя, <70> Отец эонов, Отец неизреченных умных космосов, откуда амброзийное дуновение, распространяясь и разделяясь на объемные массы тел, мгновенно зажигает второй космос, — пою Тебя гимном, Блаженный! <80> Гимнословлю Тебя речью, гимнословлю Тебя безмолвием, ибо Ты слышишь столько же речь, сколько и молчание умных [существ].

Гимнословлю и Тебя, Дитя Первородное, Первый Свет! Славный Сын <90> неизреченного Отца, Тебя, Блаженный, гимнословлю вместе с великим Отцом и вслед за Тобой родовую муку¹⁰⁴ Отца, Рождающую Волю¹⁰⁵, Посредующее Начало, Святое Дыхание¹⁰⁶. Центр Рождающего, Центр Сына. <100> Это — Мать, Это — Сестра, Это — Дочь, Это — повитые [по рождении] скрытые корни¹⁰⁷. *Ибо если происходит излияние от Отца к Сыну, то само излияние¹⁰⁸ обретается Отпрыском¹⁰⁹ [Отца]. Оно находится в центре, <110> Бог из Бога [Отца], через Бога Сына; благодаря этому славному излиянию бессмертного Отца и Сын, опять же, обретается Отпрыском.*

Ты — Единица, будучи Троицей, Единица, которая вместе с тем пребывает Троицей. Умное сечение <120> оставляет [умно] делимое [в действительности] не расколотым. Прянув вперед, пребывает в Рождающем Рожденный. И, опять же, будучи вне [Отца], [Сын] управляет тем, что принадлежит Отцу, низводя в космосы богатство¹¹⁰ жизни оттуда, откуда и Сам имеет его. Вместе с великим

¹⁰⁴ ὠδῖνας.

¹⁰⁵ γόνιμον βουλάν.

¹⁰⁶ πνοιάν.

¹⁰⁷ μαίωσαμένα κυφίαν ρίζαν.

¹⁰⁸ πρόχυσις.

¹⁰⁹ εὔρετο βλάσταν.

¹¹⁰ ὄλβον — также: «счастье», «благосостояние».

Отцом <130> гимнословлю Логос! Тебя рождает Ум неизреченного Отца. Будучи выношен¹¹¹, Ты есть Логос Родителя; Ты первым прянул вперед от Первого Корня, Твое славное рождение стало корнем для всего, что после Тебя. <140> Неизреченная Еди, ница, будучи семенем всего, [породила Тебя] семенем, осеменяющим все вещи. Ибо Ты во всем, через Тебя природа низшая, средняя и высшая наслаждается¹¹² благами дарами Отца, <150> порождающей жизнью. Благодаря Тебе нетленно и беструдно обращаясь, проходит свой путь сфера [вселенной]. По Твоему определению в мощном водовороте великой полости¹¹³ вращается в обратном направлении седмерица [подвижных] звезд — столь многие светочи <160> украшают одну впадину¹¹⁴ космоса по Твоей воле, славнейший Сын. Ибо, пробегая вокруг¹¹⁵ небесной полости, Ты сохраняешь неразрывным ход веков, под Тобой же, Блаженный, по священным [Твоим] законам <170> в бесконечных безднах обрывов неба пасется стадо лучезарных звезд. Ты в небесах, Ты в воздухе, Ты на земле, Ты под землей распределяешь труд и уделяешь жизнь. <180> Ты глава Ума, Ты наделяешь им богов и тех из смертных, кто с любовью принял ливень умной участи¹¹⁶. Ты даешь душу тем, кто однажды принял из Души жизнь и природу и совершает это неумолимо. Слепой зародыш¹¹⁷ души <190> связан с Тобой пуповиной¹¹⁸, а то, что полностью лишено дыхания, вкушает из Твоих недр сплоченность [своих составов]. [Эта внутренняя взаимосвязанность дольных существ] передается благодаря Твоей силе из неизреченного óтчего лона, <200> из скрытой Еди, ницы, от которой протекает канал¹¹⁹ жизни, и вплоть до земли посредством Твоей силы

¹¹¹ κυθηῖς.

¹¹² Вар.: «извлекает пользу».

¹¹³ κύτεος — также: «тело», «выпуклость».

¹¹⁴ πτύχα.

¹¹⁵ ἀμφιθέων.

¹¹⁶ Ассоциация с Данаей здесь очевидна.

¹¹⁷ βλάστημα.

¹¹⁸ Вар.: «висит на твоей цепи/веревке».

¹¹⁹ ὠχετός.

через безграничность¹²⁰ умных космосов, откуда видимый космос принимает ниспадающий родник благ, <210> ниспадающую форму умного [мира]. Этот второй мир имеет второе Солнце, дающее свет, светящий позднее [света истинного] глазам. Это оно [— видимое Солнце —] распоряжается возникающей и гибнущей материей, <220> оно — сын Умного Солнца, формирующий оттиск¹²¹ для вещей чувственных, оно доставляет блага, предназначенные Твоей волей, славнейший Сын, рожденным в космосе.

Отец непостижимый, Отец неизреченный, не постижимый умом, не изреченный словом, <230> Ты — Ум умов, Душа душ, Природа природ. Я преклоняю пред Тобой колени, простирается на земле Твой служитель, молящийся и слепой. Ты — Светоподатель, Податель Света Умного, помилуй, Блаженный, <240> молящуюся душу. Прогони болезни, прогони заботы душеядные; прогони наглого подземного¹²² пса, демона земли! Прочь от моей души, прочь от моих молитв, прочь от моей жизни, <250> прочь от моих дел, пусть останется вне тела, вне духа, вне всего, что наше! Сгинь, беги демон материи, сила страстей, стена на пути восхождения, <260> ослабляющий порывы богоискательства!¹²³ Дай же, о Царь, мне другом святого ангела святой силы, ангела богосветной молитвы, милого сердцу подателя благ, <270> стража души, стража жизни, охраняющего молитву, охраняющего дела. Да сбережет он чистым от болезней тело, да сбережет он чистым от посрамлений¹²⁴ дух, пусть доставит душе забвение страстей, <280> чтобы в этой земной¹²⁵ жизни — благодаря Твоим гимнам — откормились¹²⁶ крылья души, чтобы в жизни после этого удела, после этих оков, после отягчения хтоническим, в жизни чистой от материи <290> завершился путь: в Твоих до-

¹²⁰ ἀτεκμήρων — вар.: «неопределенность».

¹²¹ Τύπων.

¹²² Χθόνιον.

¹²³ Θεοδιφεῖς.

¹²⁴ Λώβας.

¹²⁵ Γαιотρεφῆ.

¹²⁶ παίνηται — здесь: «вошли в силу, развились».

линах, на Твоем лоне, откуда бьет источник души. Подай же мне руку, позови меня, Блаженный, возведи от материи молящую душу.

Гимн III¹²⁷

Молодой¹²⁸ воспоем Дитя, Молодой, чье замужество не имело судьбы¹²⁹, не состояло в соитии с мужем.

Неизреченные воления Отца засеяли¹³⁰ рождение Христа, а святые роды новобрачной явили в человеческом образе¹³¹ Того, Кто пришел, чтобы переправить смертным Источный Свет — так, что твоя неизреченная ветвь¹³² [о Мария,] <10> познала корень эонов. [Христос,] Ты — Источный Свет, Луч сияния Отца; разорвав тьму материи, Ты просвещаешь святые души. Ты — Ктистор¹³³ космоса: славные звезды Ты сделал сферическими, Ты укоренил центр земли; и Ты же — Спаситель людей. Благодаря Тебе, о неугасимый Источник Ума, мчится Титан¹³⁴ на своих конях. <20> Благодаря Тебе тавроликий месяц рассеивает ночную тьму. Благодаря Тебе рождаются плоды, благодаря Тебе пасутся стада. Исходящим из Твоего неизреченного Источника плодородным сиянием Ты питаешь крылья космоса; из Твоих недр произрастают и свет, и ум, и душа. <30>

Пожалей же свою дочь, прикованную к смертным членам, к судьбе материальных очертаний¹³⁵. Спаси от поношения

¹²⁷ В оригинале гимн написан редким размером — *четырёхстопным спондическим неполным стихом* по схеме: _ _ _ _ _ ∪.

¹²⁸ Νύμφας — невеста, молодая жена, новобрачная. На протяжении всего гимна Синезий называет Марию именно так.

¹²⁹ μοιραῖος, т. е. не подлежало Мойре.

¹³⁰ ὀσείραν.

¹³¹ μορφᾶν.

¹³² Т. е. Христос.

¹³³ Т. е. тот, кто основал и населил новый полис.

¹³⁴ Т. е. Солнце.

¹³⁵ μέτροις — размеров, мер, длин.

болезней, сохрани неврежденной силу телесных членов. Позволь мне быть убедительным в словах и славным в поступках, достойным древней славы Кирены и Спарты. Пусть душа, не затоптанная скорбями, <40> проводит кроткую жизнь кормилицы¹³⁶, простершись обоими глазами в Твой Свет¹³⁷, чтобы — очистившись от материи — поспешить в путь без возврата, избежав земных мук¹³⁸, слиться с источником души. Сделай же [, о Сын,] незапятнанной жизнь Твоего кифареда, в то время как я готовлю Тебе песню, <50> чтобы прославить вместе с Тобой Твой Корень, величайшую славу Отца, а также и Дух, Который пребывает вместе [с Тобой и Отцом] — между корнем и ветвью; пусть же, воспевая силу Отца, гимнословя Тебя, я утишу сияющую боль родовых мук души.

Радуйся, о Источник Сына! Радуйся, Образ Отца! Радуйся, Основание¹³⁹ Сына! <60> Радуйся, Печать Отца! Радуйся, Сила Сына! Радуйся, Красота Отца! Радуйся, незапятнанный Дух — Центр Сына и Отца, тот Дух, Который Ты вместе с Отцом, быть может, пошлешь мне [, Сын], чтобы могли укрепиться крылья души и исполниться¹⁴⁰ божественные дары.

Гимн IV¹⁴¹

Вместе со святым Источником саморождения, Кто по ту сторону неизреченных единств, — бессмертного Бога, славного Сына Бога, единое Дитя, происходящее от единого Отца, увенчаем мудрыми цветами гимнов. Дитя — невыразимое страдание

¹³⁶ θρέλτειραν. Французский переводчик переводит фразу несколько иначе: «Пусть душа проводит жизнь тихую и плодотворную».

¹³⁷ φέγγος — также: «слава», «красота», «радость».

¹³⁸ Вар.: «трудов».

¹³⁹ κρητίς.

¹⁴⁰ Т. е. прийти в действительность, осуществиться.

¹⁴¹ В оригинале гимн написан малым ионическим триметром по схеме: ◡◡_◡◡_◡◡_◡.

родов¹⁴² отеческой воли, Ты явился из непостижимых недр; Твое рождение сделало явным плоды Отца, Твое рождение — откровение явного Ума, вбитого в центр, хотя в Источнике пребывают и текущие [воды Святого Духа]. <10>

Мудрость Отчего ума, сияние отеческой красоты, родивший Тебя Отец благоволил, чтобы Ты рождал.

Ты — семя Отца, просвещающее скрытое¹⁴³: ибо Ты — начало космосов, Тебе поручил Родитель низвести формы из [сферы] умного в [земные] тела. Ты мудро правишь небесной колесницей, пасешь стада звезд; Ты — Царь, и Тебе подначальны и ангельские хоры, и фаланги демонов¹⁴⁴, и Ты же кружишься в хороводе смертной природы; <20> Ты разделяешь окрест Земли неделимый Дух и вновь соединяешь с Истоком истекшее из Него, освобождая смертных от необходимости смерти.

Прими же милостиво сплетенный Тебе венок¹⁴⁵ гимнов, надели гимнопевца безмятежной жизнью. Останови блуждание устьев потоков¹⁴⁶, останови гибельные удары волн материи, удали

¹⁴² ὄδῖς — может переводиться и как «порождение». Иногда такой перевод кажется вполне приемлемым. Но нельзя не заметить и того, что Синезий настойчиво подчеркивает связь между земной судьбой Спасителя и Его внутритроическим положением и смыслом. Потому часто я перевожу это слово в основном его значении — родового страдания.

¹⁴³ τό κρυπτόν. Французский переводчик понимает это «скрытое» как «тайну Своего рождения».

¹⁴⁴ Ср.: *Гимн VIII*, 33.

¹⁴⁵ στέμμασιν — венок из лавровых, реже масличных ветвей, обвитых иногда белой шерстью.

¹⁴⁶ προχοαί τῶσόν ἁλῆτιν — существует два способа понять эту фразу. Я исходил из того, что всякий, кто бывал в устьях больших рек, знает, что система протоков в них каждый год создает после разлива новую карту дельты. Этот весьма впечатляющий образ изменчивости Синезий мог наблюдать в дельте Нила. Французский переводчик исходил из созвучия слова εὐρίπῳ и названия знаменитого пролива Эврипа, отделяющего Эвбею от Аттики, воды которого через каждые 4–6 часов меняют направление течения. Ср.: Еврипид. *Ифигения в Тавриде*, 6.

болезни души и тела, усыпи гибельное рвение страстей, отжени бедствия богатства и нищеты; <30> пошли славную молву о моих трудах, сделай так, чтобы прошел обо мне благой слух в народах, пусть буду увенчан я кроткой убедительностью речи, чтобы пожал мой ум досуг без волнений, чтобы не стонал я от земных забот, но из Твоих возносящих ввысь потоков орошал ум рождением [горней] мудрости.

Гимн V¹⁴⁷

Снова свет, снова заря, снова просиял день после приходящего ночью мрака. Воспой же вновь, мое сердце, в утренних гимнах Бога, давшего свет заре, давшего ночи звезды — хоровод, обходящий космос. Бушует материя, эфир окутывает окоем небосвода¹⁴⁸, <10> и восходит нежный цветок огня — там, где Луна в блеске славы¹⁴⁹ торит свой путь по последнему краю неба. Над восьмым кругообращением звездоносного круга есть лишенный звезд поток, направляющий и ведущий небесные доли¹⁵⁰, которые он лелеет в своих недрах, и чье движение — в противоположную сторону тем [сущностям], которые ведут хоровод вокруг великого Ума, <20> укрывающего седыми крыльями оконечности Царя Космоса. Далее же — блаженная Тишина покрывает неделимое деление умного и умопостигаемого.

Единый Источник, единый Корень! Просияла форма Трисветлого! Ибо там же, где бездна Отца, там же и славный Сын — некое Порождение [отчего] сердца, космотворящая Мудрость, <30> и там же единящий Свет просиял Святого Духа. Единый Источник, единый Корень поднял богатство благ посредством Своего

¹⁴⁷ В оригинале гимн написан *малым ионическим диметром* — размером светской лирики — по следующей схеме: ◡ ◡ _ _ ◡ ◡ _ ◡.

¹⁴⁸ νότον.

¹⁴⁹ Κυδία.

¹⁵⁰ πτύχας.

сверхсущего¹⁵¹ Отпрыска¹⁵², в Котором кипят породительные порывы. Своим Светом Он пролагает путь наружу свету блаженных удивительных существ, пребывающих в [сфере] сущности, от которых происходит уже и внутрикосмический хор бессмертных царей, <40> воспевающих в гимнах славу умным [существам], и первосеменной эйдос. Близ своих благожелательных родителей войско ангелов, не знающих старости: они то взирают в Ум, собирая начало красоты, то — глядя на круговращения [звездных сфер] — управляют глубинами [дольнего] космоса, увлекая космос горний <50> с [умопостигаемых] высей к пределам материи, где оседающая природа рождает толпы демонов многотолпных и многохитрых. Отсюда же и герои¹⁵³, отсюда и Дух, разлитый¹⁵⁴ окрест Земли и оживляющий земные части многоискусными формами.

Всё это — по Твоей воле; Ты — Корень вещей <60> присутствующих, сущих прежде, сущих после и сущих в возможности. Ты — Отец и Ты — Мать, Ты — Муж и Ты — Жена, Ты — Голос и Ты — Тишина, Ты — Природа, рождающая [нашу] природу, Ты — Царь, Ты — Вечность веков¹⁵⁵. Да будет позволено воскликнуть: «Великой Тебе радости, Корень космоса; великой Тебе радости, Центр сущих, <70> Монада бессмертных чисел — царей, сущих прежде и помимо сущности! Великой Тебе радости! Великой Тебе радости, ибо радость — от Бога!

Будь ко мне милостив, приклони ухо к гимнословящим хорам; открой мне свет мудрости, излей на меня славное счастье, излей миро радости безмятежной жизни, <80> уведи прочь от меня нищету и земное зло богатства, отврати от моих членов болезни и акосмичный натиск страстей, скорби сердечные и заботы отврати

¹⁵¹ Ср.: Саллюстий. *О богах и мире*, V, 3.

¹⁵² βλάσταν — слово, обозначающее любой молодой побег в растении: отрасль, отводок и проч.

¹⁵³ Ср.: Ямвлих. *Египетские мистерии*, II, 1.

¹⁵⁴ Σπαρείσα — от σπεῖρω: «оплодотворять», «осеменять». Здесь Синезий апеллирует к широко распространенному в древности представлению о плодотворящем качестве ветра-духа.

¹⁵⁵ αἰών αἰώνος.

от моей жизни, чтобы крыло моего ума¹⁵⁶ не отяжелело от земных бед. Но чтобы, паря, свободно кружился я в хороводе [блаженных существ] окрест несказанных таинств¹⁵⁷ <90> Твоего Отпрыска.

Гимн VI¹⁵⁸

Я первый открыл способ¹⁵⁹ воспеть Тебя, Блаженный, Бесмертный, Сын Девы¹⁶⁰, Иус Солимский¹⁶¹, так что новыми гармониями зазвучали струны кифары. Будь же благосклонен, Царь, прими музыку священных песен.

Прославим в гимне нетленного <10> Бога, великого Сына Божия, Сына Космосоздателя¹⁶², Сына Отца Эонородителя¹⁶³, Вездесущую¹⁶⁴ Природу, Беспредельную Мудрость: Бога для существ небесных, мертвеца для существ подземных.

И было, когда Ты был спущен на землю из недр смертной женщины: многомудрое искусство магов <20> изумилось восходу звезды и встало в тупик: кто этот младенец, рожденный [под такой звездой], кто этот скрытый Бог [кем явит себя в дольней жизни] — Богом, смертным, царем? Ну давайте же, несите свои дары: смирну для погребальной жертвы; золото, чтобы возложить на алтарь; ладан для

¹⁵⁶ Ср.: Платон. *Федр*, 246.

¹⁵⁷ ὄρυγα.

¹⁵⁸ Для создания этого и двух последующих гимнов Синезий сам избрал новый стихотворный размер (возможно, специально литургический — в противовес известным размерам светской поэтики):

υ υ _ υ _ υ _ υ _.

¹⁵⁹ νόμον — речь идет о метре, которым написан этот гимн.

¹⁶⁰ παρθένου.

¹⁶¹ Σολυμῆς — т. е. Иерусалимский.

¹⁶² Κοσμογόνου.

¹⁶³ Αἰωνοτόκου.

¹⁶⁴ Παντομύῃ — букв.: «смешанную со всем» и, соответственно, животворящую всё. Ср.: *Гимн I*, 301–308; *Гимн II*, 202–204.

прекрасного воскурения. Ты — Бог, так прими же ладан; <30> золото я принес царю; смирна пригодится для погребения.

Ты очистил [всё:] и землю, и волны понта, и легкие потоки воздуха — пути демонов, и последние глубины низших миров; Ты — идущий на помощь¹⁶⁵ мертвым, Ты — Бог, идущий в Аид!

Будь же благосклонен, Царь, <40> прими музыку священных песен.

Гимн VII¹⁶⁶

В дорическом ладу¹⁶⁷ звонкий напев на струнах [кифары], что украшена слоновой костью, вознесу я Тебе, Блаженный, Бессмертный, славный Ребенок Девы.

Ты же сохрани мою жизнь не причиняющей никакого вреда, Властитель; сделай ее недоступной для скорбей и ночью, и днем; зажги в моем сердце пламя <10> от источника умных [существ]; мощью здоровых членов, славой в делах надели мою юность¹⁶⁸; приведи годы расцвета к радостной старости, возрасти драгоценный разум вместе со здоровьем.

Сохрани моего брата¹⁶⁹, Непреходящий, <20> брата, чьи стопы миновали уж было недавно врата земные; сохрани брата, которого Ты вернул! Мою печаль и стоны, мои слезы и огонь, пожиривший мое сердце, Ты угасил, и даже оживил мертвого ради Твоего, Отец, слуги¹⁷⁰. Защити двух моих сестер и обоих их чад.

¹⁶⁵ Βοηθός — возможно также: «спешащий на боевой клич».

¹⁶⁶ Этот гимн написан тем же размером, что и предыдущий.

¹⁶⁷ В этом ладу создавались самые величественные, мужественные напевы. Ср.: Платон. *Государство*, III, 399; Аристотель. *Политика*, VIII, 7. 1342 b 10; а также ниже *Гимн IX*, 4–5.

¹⁶⁸ Ср.: Прокл. *Гимн Гелиосу*, 40–43.

¹⁶⁹ Речь идет о Евоптии — старшем брате поэта. Ср.: Письмо 95, 233 b.

¹⁷⁰ Под этим «слугой Отца» Синезий, очевидно, подразумевает себя. Употребляемое им слово — οἰκέτης — имеет широкий диапазон значений от домочадца до раба, мы берем среднее.

<30> Пусть весь дом Гесихидов найдет убежище под Твоей рукой. И мою супругу, делящую со мной ложе¹⁷¹, сохрани, Царь! Сохрани ее от тяжких трудов, сохрани беззаботной, задушевной¹⁷², единомысленной, несведущей в тайных [играх низкой любви]. Пусть святым сохранит она [наше] брачное ложе, всенепорочным, пусть живет без греха, <40> недоступная неправым влечениям.

Пусть же и душа моя, освобожденная от оков земного способа жизни, будет избавлена Тобою от бедствий и жестоких пагуб¹⁷³. Дай ей возносить гимны вместе с хорами святых¹⁷⁴.

Вновь я буду слагать гимны, песню снова спою Тебе, восславлю Твоего Отца и Твое, [о Сын Девы] Блаженный, мужество: <50> быстро настрою для этого свою кифару, не имеющую изъянов.

Гимн VIII¹⁷⁵

Тебя гимнословлю, Многолюбимый, Славный, Блаженный, Сын Девы Солимской¹⁷⁶; Тебя, удаливший из великих садов Отца коварный силок древнего земного змея, предложившего запрещенный клятвою плод перворожденной девице.

Увенчанный, Славный, <10> Тебя гимнословлю, Сын Девы Солимской.

Ты нисшел до земного; Ты носишь тело, подлежащее смерти, чтобы быть среди существ однодневных; Ты нисшел ниже Тартара, где смерть удерживала мирады народов душ, и содрогнулся тогда

¹⁷¹ Эта ремарка, по-видимому, нужна Синезию, чтобы сказать, что его брак является чем-то большим социальной сделки, каковым был, например, брак епископа Ниссы Григория и многих других образованных людей в ту эпоху.

¹⁷² ἐρίηρον.

¹⁷³ ἄταξ.

¹⁷⁴ εὐαέων.

¹⁷⁵ В оригинале использован тот же размер, что и в двух предыдущих гимнах.

¹⁷⁶ Т. е. Иерусалимской.

древлерожденный старый Аид, <20> и пожирающий народы пёс, <...>¹⁷⁷ тяжкоразящий [демон] был удержан на пороге [места своего заточения]. Ты освободил от страданий хоры святых душ, вместе с чистыми фиасами¹⁷⁸ вознес гимнословия Отцу.

Увенчанный, Славный, Тебя гимнословлю, Сын Девы Солимской. <30>

Когда Ты восходил, Господи, — убоявшись, обратились в бегство бесчисленные народы демонов, изумился бессмертный хор чистых звезд, просиял эфир, и Мудрый Отец гармоний настроил свою семиструнную кифару¹⁷⁹ для музыки триумфального гимна. <40> Улыбнулись [звездный ангел,] Несущий Зарю, вестник дня и золотой Вesper, звезда Киферы¹⁸⁰; рогатое сияние огненного потока предшествовало Луне — пастырю ночных богов. И [на скаку] развевалась широкосветная грива Титана¹⁸¹, <50> знающего, что Твои неизреченные следы, о Сын Божий, о Наилучший Мастер, суть начало его собственного огня.

Ты же, раскинув крылья, взошел сверх лазурного свода неба, остановился в чистых сферах умных [богов]: Там, где источник благ, <60> в Небе Молчания; там, где нет ни глубокого потока времени, неутомимо влекущего рожденных землей, ни бесстыдных несчастий волнующейся бездны материи, но сама древлерожденная, нетленная Вечность — разом молодая и старая — хранительница и даятельница <70> неиссякаемого бытия¹⁸² богов.

¹⁷⁷ В тексте лакуна.

¹⁷⁸ θιάσοις; фиасы — религиозные общества или процессии в честь богов (особенно в честь Диониса). В контексте наших стихов они синонимичны только что упоминавшимся «хорам». Соответственно, сошествие Христа во Ад мыслится Синезием в теснейшей взаимосвязи с дионисическими процессиями и образом Диониса Лиэя (Освободителя).

¹⁷⁹ Подразумевается семипланетный космос.

¹⁸⁰ Кифера — один из эпонимов Афродиты, а также и остров южнее Пелопоннеса, где находился большой ее храм.

¹⁸¹ Т. е. Солнца.

¹⁸² Собственно: дления — *μοναίς*.

Гимн IX¹⁸³

Давай же, звонкая моя форминга¹⁸⁴, воспой дорическую оду! После теосской песни и лесбосского напева¹⁸⁵ — время более почетным гимнам. Здесь нет ни любовного смеха невест¹⁸⁶, ни юношей в расцвете многожеланной¹⁸⁷ младости, но нескверный богорожденный¹⁸⁸ плод <10> святой мудрости торопит ради божественной песни ударить по струнам кифары, приказывает бежать от медвяного безумия земной любви.

Что сила¹⁸⁹, что красота, что золото, что слава и почести царей в сравнении с думой¹⁹⁰ о Боге? Один хорошо правит конем, <20> другой хорошо стреляет из лука, иной охраняет грудку имущества — свое золотое счастье, иной гордится ниспадающей гривой — о, пусть споют множество гимнов [прекрасные] отроки и [прекрасные] девы его блестящей персоне!¹⁹¹ А я бы пусть вел неизвестную тихую жизнь, <30> невнятную для других, но искусленную¹⁹² относительно Бога. Пусть будет моей спутницей мудрость — благо в юности и когда влачишь старость, благо, чтобы властвовать над богатством и чтобы безмятежно сносить бедность. Улыбающаяся мудрость сделает тебя недоступным для

¹⁸³ В оригинале гимн написан *малым ионическим диметром*, как и Гимн V.

¹⁸⁴ Разновидность лиры или арфы — древнейший струнный инструмент, больший кифары.

¹⁸⁵ Теос и Лесбос — родина Анакреона и Сафо.

¹⁸⁶ Νύμφις — также: девушка, молодая женщина.

¹⁸⁷ πολυηράτοιςιν.

¹⁸⁸ Θεοκύμων даю по словарю G. W. H. Lampe (A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 626) — born of God.

¹⁸⁹ ἀλκά — имеется в виду мужество, воинская сила.

¹⁹⁰ μερίμνας.

¹⁹¹ Προσώπων.

¹⁹² ἰδυῖαν.

горьких забот жизни, <40> если ты имеешь столько, сколько достаточно, чтобы удержаться от соседского амбара, сколько достаточно, чтобы не согнула нужда к черным мыслям. Послушай и песнь цикады, пьющей утреннюю росу.

Но вот мои струны зазвучали сами собой, и некое пение¹⁹³ раздалось окрест меня. Из богоподобного рождения <50> какая создается песнь?

Самопроизводящее Начало [сущее благодаря себе], Владыка и Отец сущих, Нерожденный, пребывающий в Вышнем, выше вершин неба, облаченный в неотторжимую славу Бог незыблемо восседает. Святая Генада генад, первая Монада монад¹⁹⁴, единящая и рождающая простоту Наивысших <60> в сверхсущих рóдах; отсюда сама, прянув вперед, посредством первопосеянного эйдоса Монада, неизреченно излившись, обрела трехвершинную¹⁹⁵ силу; сверхсущий Исток увенчался красотой детей, которые — вырываясь из Центра — резвятся окрест Него¹⁹⁶. <70>

Стой, моя дерзкая форминга, не показывай тайнств непосвященным толпам. Ну, давай же, спой о дольних вещах, и да пребудут горние под покровом молчания!

И вот [с этого момента] Ум озабочен уже только новыми мирами. Став благим началом смертного духа, <80> делится неделимый,

¹⁹³ ὦμφα — вариант: «глас».

¹⁹⁴ Генада отличается от монады тем, что первая представляет собой единство, предшествующее всякому существованию и сущности, образно говоря — умопостигаемое место чего бы то ни было умопостигаемого; монада же носит уже характер сущностный: это — хотя и до-количественное и неколичественное, но уже числовое единство.

¹⁹⁵ τρικóρυμψον — неологизм Синезия. В лексиконе ботаников κόρυμψ обозначал определенный — шаровидный — тип соцветия, например у плюща (цветущий плющ был одним из атрибутов культа Диониса). Образ растения встречается в богословском контексте также и в *Гимне I*, 140).

¹⁹⁶ Ср.: Плотин. *Энн.*, III, 8, 10.

нисходя в материю, Ум бессмертный, потомок¹⁹⁷ Богов Властителей, отпрыск слабый, но Их отпрыск. Он — целый во всё, целый в целое погрузился; круг небесный вращает, сохраняя себя целым в формах, которыми управляет; <90> он присутствует разделенным на части¹⁹⁸, он присутствует в [различных] способах управления колесницами звезд, он присутствует в ангельских хорах; он же, отягченный цепями, обрел земную форму, которая, став отделенной от Родителей, привлекла в себя мрачное забвение, которая под влиянием слепых тревог восхити, лась печальной землей — [так поступил] бог, взглянувший [и продолжающий смотреть по сейчас]¹⁹⁹ на смертные вещи.

Но все-таки сохраняется некий свет <100> в этих закрытых глазах; и даже у тех, кто пал сюда, есть некая возводящая сила, [являющая себя,] когда — убегая от валов жизни — они беззаботно встают на святые дороги, ведущие к царскому дворцу Родителя. Блажен, кто прозорливой материи избежав лая, <110> в легком прыжке от земли оторвавшись, направит свои следы в Бога. Блажен, кто после судеб, после трудов мучительных, после горьких забот, рожденных земными радостями, вступив на пути Ума, узрел бездну Богосвета²⁰⁰! Трудно простереть всё свое сердце по всей широте крыльев возносящей любви. Но только нерушимо храни порыв <120> — песнями, несущими к Умному, — и явится близко Родитель, простерши к тебе руки. Ибо вырвется сверху

¹⁹⁷ ἀπορρώξ — слово, нередко встречающееся в поэзии Григория Богослова. Ср., например: *О космосе*, 32; *О душе*, 73.

¹⁹⁸ Ср.: Плотин. Эннеады, IV, 3, 5: «Души изошли из единства, и их исхождение из единства во множество произошло способом, свойственным Уму, делящемуся и остающемуся неделимым» (Цит. по изданию: *Плотин. Эннеады*. СПб., 2004–2005. Т. 4. С. 38); Энн., V, 1, 2: «Но Душа... не разделяется на части, чтобы дать жизнь каждой отдельной части, но все вещи живут целой жизнью, и вся Душа присутствует повсюду, будучи подобна своему Отцу и в единстве, и во всеобщности» (т. 5. С. 11).

¹⁹⁹ Δεδорκώς.

²⁰⁰ Θεπλαττή.

некий луч и осветит твои тропы, распахнет умопостигаемую равнину, начало красоты.

Давай же, душа, пей из источника, струящего благо; умоляя Отца о защите, <130> восходи! Не медли! Оставь земное Земле. Слившись с Отцом — бог в Боге — войди в хоровод [богов] сейчас же!

Гимн Георгия Грешника²⁰¹

Вспомни Христос, Сын Бога, властвующего в небесах²⁰², о несчастье грешного Твоего раба, писавшего эти [строки]. Даруй мне освобождение от внедрившихся в мою нечистую душу страстей, <10> питающих несчастья. Дай мне видеть, Спаситель Иисус, Твое божественное сияние. И тогда воспою я песню Целителю душ, Целителю тел вместе с великим Отцом и Святым Духом. <20>



²⁰¹ Эти 20 строк уже Виламовиц-Мёллендорф считал апокрифическими. Они были добавлены приблизительно в X в. византийским переписчиком и сложены весьма неумело. В качестве стихотворного размера взят монометрический анапест.

²⁰² ὁψιμέδωντος — одно из имен Зевса, усвоенное христианской традицией.

БЕСЕДЫ



Фрагмент I. Об истинном опьянении¹

Я не хотел бы на сегодняшнем празднике ни вовсе безмолвствовать, ни произносить, опять же, одну из многих речей. Ибо хотя есть Бог, которого я славлю своей речью, однако приведя ее к скорейшему завершению, я сделал бы нечто приятное и для собравшегося общества.

Но чтобы вы могли во время праздника быть причастниками божественного достоинства, да не склонятся сердца ваши

¹ Вполне понятно, что все названия этих небольших произведений не восходят к самому Синезию. В переводе Фитцджеральда это произведение называется «Against being drunk». Название двух нижеследующих бесед Синезия тоже мои.

к застольным удовольствиям, происходящим от привязанности к пьянству. [Пусть на ваших пирах] Богу будет поднесен увитый цветами кубок трезвого растворения².

Наш Бог есть Мудрость и Ум. То, что помутняет умный взгляд, что производит расстройство разумной способности, есть нечто вполне чуждое Истинному Уму.

Есть отдохновение, приличное Богу, а есть то, которое прилично злым духам. «Возрадуйтесь в Господе с трепетом»³. Когда Вы празднуете, — он говорит, — будьте внимательны к Господу, ибо большинство спит во грехе. Когда тело хорошо напитано, когда раздается плоть, — помутняется суждение души. «Ибо в руке Господа чаша неразтворенного вина, полного растворением. И Он наливает из нее в другую. И дрожжи, что в ней, не отцежены»⁴.

² Имеется в виду некое трезвое смешение воды и вина.

³ Пс. 2, 11.

⁴ Пс. 75, 9. Этот пассаж в современных русских переводах имеет значение, едва ли не прямо противоположное тому, какое имел в виду Синезий.

«Ибо чаша в руке Господа, вино кипит в ней, полное смешения. И Он наливает из нее. Даже дрожжи ее будут выжимать и пить все нечестивые земли» (Библия. Брюссель, 1989. С. 771). Очевидно, в псалме речь идет о «чаше гнева Господня» — образность самого псалмопевца отсылает к пьяным и яростным семитским богам-героям, наподобие силача Балу (Ваала). В христианской традиции с «вином гнева» мы встречаемся в *Откровении* 14, 10. Бог в этом произведении носит также ярко выраженные «ваальные» черты. Всё это вообще не заботит Синезия. Нужно также отметить, что тот перевод, который использует наш автор, заметно ближе к церковно-славянскому переводу Писания, нежели к современным русским. Метафора гнева и расправы в них совершенно растворена в метафоре суда (разумеется, суда деспотического, но все-таки не расправы): «Сего смиряет, и сего возносит. Яко чаша в руке Господни вина неразтворена исполнь растворения, и уклони от сия в сию, обаче дрождие его не искидашася.

Пей же из этой чаши, и ты быстро станешь достойным пира Жениха. Благотворна чаша, будучи полной вина: однажды будучи найдена, она есть достоинство, возводящее нас в Ум.

На самом деле пассаж вполне ясен, хотя многое и не совсем понятно. Чаша полна растворения в нерастворенном вине и «Он наливает из нее в другую». Если бы это было нерастворенное вино, то как она была бы полна растворенным, и если все же так, то почему Он наливает в другую?

Слова кажутся совершенно бессмысленными, но это не так, если мы и в самом деле достигли понимания. Бог не имеет нужды в пророческой манере выражения⁵. Божественный Дух презирует литературную мелочность. Желает ли ты насладиться, приведя в согласие [кажущееся] противоречие? Тогда подумай о какого рода чаше он говорит. Чаша — это слово, которое мы имеем от Бога; слово, обильно предложенное Им людям в Ветхом и Новом Заветах, поскольку благодаря ему утоляют жажду наши души. Итак, поскольку чаша — это слово, и такое именно [разделенное на два Завета] слово, то каждое из двух не смешано, несмотря на то что находится в смешении, а то, что соединяет два в одно, есть совершенный Гнозис. Ветхий Завет содержал обещание, Новый открыл послание и фразу «Он наливает из одной в другую» как прообраз [действительно случившегося потом] преемства учителей закона — того, что от Моисея, и того, что от Господа [Исуса] — и единую чашу, поскольку единый Дух вдохновлял и пророков, и апостолов. Подобно хорошим художникам, Он сделал набросок в дни прежние и лишь затем уже принялся со всей тщательностью за изображение частей Гнозиса, «однако дрожжи остались не отжатыми».

Испиют вси грешнии земли, аз же возрадуюся...» (Острожская Библия. М., 2006. Л. 332.). Синезий, в свою очередь, толкует сам ветхозаветный суд, как путь к восхождению, решительно порывая таким образом с семитической традицией богословствования как таковой.

⁵ Иными словами, Бог не нуждается в том, чтобы говорить загадками.

Фрагмент II.

Из проповеди на Рождество

Эта святая ночь принесла свет проклятым: свет больший, чем тот, каким где-либо какое-либо солнце просвещало день. Слушайте же! Даже прекраснейшая из вещей на земле не имеет святости, чтобы можно было сравнить ее с Творцом! Но тот свет, который просвещает души и изливается на это чувственное солнце, не принадлежит творениям. Ибо этот [тварный свет] существует благодаря ныне существующему блаженству, тот же освятит нас в будущем.

Если вы будете придерживаться таких мыслей, то сегодня сможете сохранить свою душу в более завидном положении [чем профаны], а может быть [не только сегодня, но] и всю жизнь. Сейчас каждый из вас пойдет по городу как посланник, возвещающий [Рождество]⁶! Верьте же, что слова Писания относятся к вам: слова о том, что будучи на земле мы суть граждане неба!⁷ Остерегайтесь, чтобы не лишиться своих заслуг, ибо тяжело отмыть пятна, полученные по Очищении!

Фрагмент III.

Против леонтопольцев о воде

Леонтопольцы приняли постановление, мягкость которого не соответствовала их собственной природе. Они оставили друг друга в покое и обвинили соседей в совершении незаконного действия. До сего же [достопамятного события] братья их призывали карающий меч закона на головы своих братьев, сыновья — на отцов, отцы — на семьи!

Возможно, конечно, что то, о чем мы сейчас говорим, не есть действие людей, пошедших по проложенному предками

⁶ Т. е. как ангел в Вифлееме.

⁷ Фил. 3, 20.

пути — по пути взаимного уничтожения; однако же в то время как каждый из них поднимает руку на соседа, — и город в целом ополчается против тех, кто оказался достаточно несчастен, чтобы обитать близ него. О, им было бы, наверное, невыносимо, если бы источник их постановления не был скрыт, подобно доносчику, скатившемуся до роли ложного обвинителя!

Поскольку мы никоим образом не виновны, сами их обвинения предоставят ясные доказательства [нашей невинности], когда мы будем иметь счастье услышать приговор суда. Но [, — скажут они, —] мы научены пахать землю, но не навыкли обращению в судах. Почему тогда эти люди думают, что могут переступить границы, положенные им со времен незапамятных?! Почему позволяют себе выступать против нас — людей куда менее, нежели они, скрытных?! Почему они всегда продают избыток нам, страждущим более их от засухи и [якобы] несправедливым [к ним] благодаря этому обстоятельству?!

Поскольку прошлый год не доставил нам выгоды [от урожая], они настаивают на том, что это наша злая судьба. Именно так было недавно заявлено письменно, причем их заявление не содержит иных причин [нашего неурожая]. Но они [теперь идут дальше и] делают второе заявление, которое могло бы быть справедливым только в том случае, если бы его сделали прежде всего мы, и мы одни; ибо именно эта вторая теза и объясняет наиболее бесстыдные их притязания [— притязания на воду]. Но поскольку давным-давно разрушен фундамент для их собственных обвинений, на коем и основывались их бесстыдные претензии на использование воды, которая им не принадлежит, постольку они и прежде избегали, и сейчас избегают высшего августова суда!

ЧТО ЕСТЬ ЭЛЛИНСКОЕ ХРИСТИАНСТВО?

/на примере философии Синезия Киренского/



Введение

Что такое эллинское христианство? С необходимостью ли всякий из эллинов, принявший Иисуса Христа своим Спасителем, принимал также и ту эллинофобскую καθ' ἑμᾶς философию¹, которая знакома нам по сочинениям апологетов? Всякий ли эллин становился для иудеохристиан «своим», всякий ли говорил по принятии христианства об эллинах и варварах «мы»? Если же допустить, что не всякий, то с необходимостью ли он оказывался еретиком? Насколько сама возникшая в IV в. «вселенская церковь» придерживалась варварофильской идеологии первых веков? Этими вопросами обычно не задаются, однако если их все-таки поставить, мы должны будем отвечать на них по большей

¹ Буквально: по-нашему, «нашенскую» философию.

части отрицательно. В таком случае, первое, что нам следует сделать, это уяснить содержание термина «эллинское христианство», сравнив его с аналогичным конструктом — с «иудеохристианством», столетие обращения которого в научных кругах мы могли бы отметить лет 10–15 назад.

Итак, термин «иудеохристианство» возник в исторической науке в связи с необходимостью обозначить конгломерат христианских общин, в которых вера в Иисуса сочеталась с исполнением закона Моисеева в той или иной мере и форме, особенно принимая во внимание тот факт, что отнюдь не все они находились в первые века в общении с христианами из не-иудеев, а впоследствии — со вселенской (т. е. имперской) церковью. До конца XIX столетия в связи с этим феноменом находили достаточным говорить исключительно о различных еретиках, особенно об евионитах — вообще, феномен этот понимался исключительно как локальный, второстепенный и давно прошедший. Однако в последующее столетие стало ясно, что евиониты — имя столь же собирательное, как — скажем — индуисты, что в реальности существовало огромное количество как самих таких «евионитских» общин, так и «евионитских» учений (а вероятно, и Писаний). Более того, по мере осознания зависимости раннего христианства от иудейской теософии рубежа эр и современного ей иудейского аскетического сектанства, стали обращать внимание и на то, что сам Иисус прожил жизнь скорее «евионита», нежели «католика» или «ортодокса» в позднейшем понимании этих слов, и что то же самое относится еще даже в большей мере к апостолу Иоанну и его кругу². Наконец, стало возможным понять иудеохристианство как нечто конституирующее христианство как таковое, нечто непреходящее, вышедшее на историческую сцену отнюдь не с целью раствориться во вселенской церкви, как только она возникнет и окрепнет. В рамках этого сознания в течение последнего века возникло и существует значительное количество религиозных групп «мессианских

² На сегодняшний день нет никаких сомнений как в преемственности круга ап. Иоанна — от есейско-кумранитского иудейства, так и круга ап. Павла от фарисейских кругов тогдашнего иудейства.

иудеев/евреев». Параллельно со становлением исторического термина «иудеохристианство» происходило и становление соответствующей аксиологии: появилось понятие «иудеохристианские ценности», имевшее и имеющее строго положительное содержание в трудах либеральных государственников (особенно в США) и строго отрицательное содержание у всех последователей Ницше (особенно в континентальной Европе).

Что нам следует в связи с этим сказать об эллинском христианстве? Мы вводим данный термин, чтобы обозначить те явления в интеллектуальной жизни ранней церкви, необходимой предпосылкой которых было понимание классической эллинской древности (в целом или в каком-то из конституирующих ее аспектов) как «нашего Ветхого Завета»³. Вполне понятно, что еще вне всякой связи с христианством — в устах Нумения Апамейского и Филона Александрийского — иудейское и эллинское предания оказываются источниками истинной философии, понимаемой в свою очередь как истинная религия. В гностических общинах такое понимание, по-видимому, не только сохраняется, но и расширяется: тексты, атрибутируемые Гермесу Трисмегисту, Зороастру, *Халдейские Оракулы* и т. п. — получают в них статус Откровений. Именно эта множественность, однако, выводит гностицизм за рамки эллинского христианства, ибо нас, как мы выше сказали, будут интересовать феномены, опирающиеся исключительно или главным образом на эллинскую почву. Здесь мы вряд ли сможем говорить об общинах: как в силу того, что ко II в. н. э. эллины как народ фактически исчезли на Балканском полуострове⁴, так и в силу победы в IV в. н. э. — сначала в рамках языческой империи при Диоклетиане, а затем и в христианской империи Константина — азиатского идеологического и

³ Парафраз религиозоведческой формулы Ф. Ф. Зелинского: «Античная религия — это и есть настоящий ветхий завет нашего христианства» (Встречается в нескольких сочинениях автора, см., например: *Зелинский Ф. Ф. Религия Эллинизма*, I, 1. Томск, 1996. С. 5.).

⁴ См.: *Кудрявцев О. В. Эллинские провинции Балканского полуострова во втором веке н. э.* М., 1954.

культурно-политического стиля. Гибель полисности в это время была одной из граней внутренней варваризации, которая (подобное стремится к подобному!) словно бы привлекала нашествия варваров извне. Таким образом, определяемая термином «эллинское христианство» действительность — это по необходимости политическая, литературная, религиозная деятельность отдельных лиц, двигавшихся в ту эпоху «против течения». При взгляде на дальнейшую судьбу и резонанс «эллинского христианства» мы должны будем признать, что как и «иудеохристианство» оно имеет свою самостоятельную судьбу, проходя транзитивно сквозь всю историю христианства и имея значение конституирующего принципа. Думаю, не ошибусь, сказав, что возвращение к эллинскому христианству составляло всегда само существо всех европейских «ренессансов» в прошлом и, несомненно, составит в будущем, если они случатся. Вероятно, можно представить и некие идеологическо-политические корреляты «эллинского христианства» сегодня (или, во всяком случае — то, что могло бы так называться). Мы без труда могли бы указать на ряд довольно нелепых попыток создания такого рода идеологии в странах фашистской ориентации в середине прошлого века. Однако поскольку понятие ценности является вехой сознания светского и секулярного, то и те манипуляции с общественным сознанием, для которых собственно и важны понятия «иудеохристианских» или «эллинохристианских» **ценностей**, не имеют отношения ни к какой вообще религии.

Вопрос об «эллинском христианстве» был в главных чертах сформулирован уже в статье Ф. Ф. Зелинского «Характер античной религии в сравнении с христианством», написанной в 1908 г. С одной стороны, великий филолог ясно отдавал себе отчет в том, что эллинофобия в раннехристианской апологетике была заимствована христианами из иудаизма времен гражданско-храмовой общины; а в него она попала из эллинской же софистической и эпикурейской беллетристики. Так что христианская критика эллинской религии, представленная во множестве сочинений и пассажей от Татиана и Тертуллиана до блж. Феодорита и еще более поздних авторов, представляет собой феномен античной же

ментальности. С другой стороны, Ф. Ф. Зелинский совершенно справедливо обратил внимание на то, что «языческий мир был гораздо лучше подготовлен к восприятию христианства, чем иудейство; это культурно-исторический факт такой важности, что рядом с ним вопрос об отношениях Христа к иудеям теряет свою жгучесть»⁵. Действительно, на фоне новомодных течений, стремящихся вывести личность и учение Иисуса, да и всего христианства, из круга идей кумранского сектантства, — эта мысль имеет щемящую актуальность.

В сущности, вопрос об отношении христианства к эллинской религии распадается на два разных вопроса, один из которых Ф. Ф. Зелинский и сформулировал в общих чертах, и сам на него ответил, второй же был им скорее намечен, чем поставлен и разрешен. «Мы не будем говорить о зависимости христианства от античной религии; вопрос нами поставлен так: какие элементы античной религии подготовили античный мир к восприятию христианства?»⁶ — это первый вопрос. Ответ на него состоит в том, что все догматы христианства, резко и непоправимо отличающие его от мировых семитических религий, а именно: догматы о Троице и о Боговоплощении — сформированы на почве эллинской религии. На примере «Страсбургской космогонии» Зелинский показывает генезис троической идеи в эллинистической религии, формирование языческой Троицы: Зевс, Гермес, Пан — соответствующей философским понятиям Высшего Разума, Творящего Разума и Логоса. Идею о союзе бога и девы ученый отслеживает, начиная с *Одиссеи*, XI, 235, делая вывод: «Насколько благовещение есть венец в развитии античной богочеловечности, настолько оно идет вразрез со всем теократическим характером иудейской религии»⁷. Само слово «богочеловек» впервые встречается у Софокла применительно к Гераклу, рожденному от брака Зевса с Алкменой. Сам образ первого «богочеловека», не

⁵ См.: Характер античной религии в сравнении с христианством // в кн.: Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. М., 1995. С. 342.

⁶ Там же. С. 352.

⁷ Там же. С. 355.

имеющего никакого имени, бездомного скитальца, изводящего в своих странствиях всевозможную нечисть, не может не вызывать новозаветных резонансов, особенно если принять во внимание, что Геракл был, во-первых, существенно Спасителем и, во-вторых, специфически заступником рабов.

Исходя из всего вышеупомянутого, Ф. Ф. Зелинский делает заключение: «На вопрос: почему христианство, отверженное иудейством, привилось к античному миру? — мы даем единственно возможный для научно настроенного человека ответ: потому что оно по своей природе было столь же родственно античной религии, сколь чуждо иудейской»⁸. Это резюме позволяет сформулировать прямо из него следующий, но прямо не поставленный Ф. Ф. Зелинским вопрос: что такое эллинское христианство, т. е. какими оказываются христианская религия и теология, когда они опираются на эллинскую религиозно-философскую традицию, как на свой ветхий завет?

Есть соблазн ответить на него, указав на Александрийскую катехизическую школу вообще и учение Оригена в особенности; начиная едва ли ни с III века, таким образом поступали многие. В связи с этим нам, весьма далеким от этого воззрения, в первую очередь следует показать не-эллинский характер учения Оригена, а тем самым — лишить почвы всех пытающихся заявить, что само эллинское христианство было отвержено на известном придворном соборе, осудившем великого александрийского катехета⁹. Ввиду того, что вопрос этот, несмотря на всю свою важность, не лежит прямо на пути нашего исследования, я выношу его рассмотрение в *Экскурс 2*¹⁰.

⁸ Там же. С. 365.

⁹ Все анафемы на Иоанна Итала и позднейших византийских эллинистов (даже если бы оказалось, что эти люди исповедовали эллинское христианство, что, конечно, не так) не имеют для нас никакого значения кроме религиозоведческого, как не утвержденные ни одним из вселенских соборов.

¹⁰ Основная сложность в изложении этой работы состоит в том, что мне приходится рассчитывать как на людей, знакомых с моими

Теперь же мы позволим себе взглянуть на термин «эллинское христианство» не с религиозоведческой, но с богословско-философской точки зрения. Каковы радикальные отличия эллинского богословствования от богословствования варварского, прежде всего семитического? Здесь мы всецело последуем дефинициям, предложенным полтора десятилетия назад Р. В. Светловым¹¹. Сопоставляя античный (по преимуществу — римский) неоплатонизм, александрийскую экзегетику и гнозис, он выделил до десятка моментов тождества и два основополагающих различия между христианскими, как считал сам Р. В. Светлов, и языческими богословскими системами третьего — основополагающего как для христианского богословия, так и для неоплатонизма — века. Нам сейчас важны именно различия. Итак, это в первую очередь гносеологическое у «христиан» и онтологическое у «язычников» понимание сверхбытийности Первоначала; и во вторую — историзм «христианских» мыслителей и космологизм «языческих». Точность данных наблюдений не подлежит никакому сомнению. Особенно нужно отметить, что Р. В. Светлов совершенно отверг расхожие мнения людей, никогда всерьез не погружавшихся в эллинистическую эпоху, но либо рассматривавших ее в так называемом историческом контексте (т. е. в действительности сквозь призму той или иной новоевропейской схематики), либо вообще знакомых с ней лишь по разнообразным изложениям; итак, Р. В. Светлов совершенно отверг мнения о некоем теизме и персонализме «христиан» в противовес пантеизму и имперсонализму «язычников», — уже

предыдущими трудами, так и на не знакомых с ними. Но все, что я имею сказать о Синезии, не может быть понято без знакомства с написанным ранее, а потому я вынужден изложить это здесь хотя бы конспективно. Итак, рекомендую следующий порядок чтения: вначале прочесть это вот *Введение* ко всей статье, затем два *Экскурса* (они помещены в конце работы) в порядке их нумерации, а затем продолжить чтение статьи.

¹¹ См.: Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996; Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

одно это является немалой заслугой. Однако, если различия представляются нам действительно значимыми и системообразующими, то мы совершенно не согласны с теми субъектами, которым предсцируются данные различия, ибо вполне мыслимы христиане, онтологически понимающие сверхбытийность Первоначала и сосредотачивающие свой взгляд более на месте человека во Вселенной, нежели на жалких забавах так называемой истории. И, напротив, вполне мыслимы язычники, обладающие развитым историческим сознанием и толкующие сверхбытийность гносеологически. В качестве примера такого рода христианина мы можем привести Синезия, в качестве примера такого рода язычника — Порфирия. Представляется, что Р. В. Светлов несколько переоценил значение религий, сделав их социальные тела носителями данных предикатов. Но такая гипотеза не соответствует опыту, ибо люди сравнительно легко меняют конфессии, мировосприятие же (или ментальность, если угодно) либо не меняется вовсе, либо — единожды и с тяжелой душевной травмой. Мне представляется несравненно более правильным предсцировать эти ментальные различия не религиозным, но национально-культурным целостностям, которые мы условно называем «эллинами» и «варварами», ибо если принять теорию Р. В. Светлова, то сириец Порфирий окажется несравненно большим «христианином» по обстоятельствам внутренней жизни, нежели лакедемоня Синезий, несмотря на то что последний был митрополитом Пентаполя, а первый — страстным обличителем христиан.

Противопоставляя онтологизм эллинства и гносеологизм варварства в учении о Первоначале, историзм первых и космологизм вторых в учении о мире и человеке, мы в первую очередь должны выделить особую антитезу для учения о человеке: это холизм (от *ὅλος* — целый) эллинства и интеллектуализм варварства. И затем, в качестве лемм, указать на то, что 1) физика без онтологии всегда была и по сей день остается характерной чертой варварского сознания, в то время как сознание эллинское всегда отличало стремление к построению прежде всего онтологических систем; и 2) этика долга столь

же присуща варварам, сколь эллинам — этика блаженства. Все пять этих ключевых моментов формулирует уже Плутарх Херонейский (I в. н. э.) в полемике со стоической школой, — школой, в которой впервые в истории средиземноморского мира варварство оформилось в терминах эллинской философии. О деталях этой полемики я писал в статье к книге переводов Плутарха¹².

Теперь, для того чтобы понять политическую философию Синезия, а также и ее нравственно-аскетическое продолжение, нам следует ясно понимать обстоятельства непримиримой борьбы эллинства и варварства в сфере интеллектуальной. Я излагал этот вопрос подробно в статье к книге переводов Порфирия¹³, поэтому для читателя, не знакомого с этой моей работой, выношу ее конспективное изложение в *Экскурс I*. После чего мы сможем, наконец, сказать о самом Синезии и его философии, имея в виду ответ на поставленный нами изначально вопрос: Что такое эллинское христианство?

I. Жизнь и творчество Синезия Киренского, митрополита¹⁴ Птолемаиды и Пентаполя¹⁵

Синезий родился в Кирене ок. 370 г. Тогда этот древний город — одна из стариннейших эллинских колоний, основанная в

¹² Плутарх. Сочинения. СПб., 2008. С. 302 и далее.

¹³ Порфирий. Сочинения. СПб., 2011. С. 497 и далее.

¹⁴ Поскольку Птолемаида была столицей провинции Верхняя Ливия, то ее епископ должен называться митрополитом. К тому же из посвященной церковным вопросам переписки Синезия с Феофилом Александрийским мы знаем, что Синезий был не одним из епископов провинции, но именно главой епархии. Можно было бы называть его и архиепископом, но термин «митрополит» представляется и древнейшим, и лучше отвечающим существу дела.

¹⁵ Пентаполь, т. е. Пятиградие, или Киренаика — греческие названия эллинской Ливии.

632 г. до н. э.¹⁶, город, который Пиндар воспел в своих одах¹⁷, город, бывший родиной геометра Феодора (пифагорейца и учителя Платона), создателя гедонистической этики Аристиппа, одного из схолархов Академии Карнеада, первого эллинского атеиста Феодора Безбожника, превосходного поэта времен расцвета александрийской монархии Каллимаха, астронома, географа и поэта Эратосфена, — находился в состоянии чрезвычайного упадка и представлял по сути дела груды руин на границе пустыни. Резиденция наместника провинции Верхняя Ливия, а также и митрополита находилась в Птолемаиде. Тем не менее, Синезий чрезвычайно гордился своим происхождением и утверждал, что — по свидетельству городских архивов — его род восходил к одному из тех колонистов, который прибыл из Лакедемона в Африку на первом корабле. Верифицировать эти сведения сейчас, разумеется, невозможно; факт, однако, состоит в том, что эта декларируемая принадлежность к исконно эллинскому роду была, вне всяких сомнений, одной из основ личности мыслителя и одним из мотивов его деятельности как политической, так и литературной. Родившись в весьма состоятельной семье, Синезий имел брата и двух сестер; об одной из них нам фактически ничего не известно, кроме того, что она была замужем за неким Амелием и имела дочь, к которой был очень привязан Синезий. Вторая, любимая сестра философа носила имя Стратоники, была замужем за схолярием гвардии Феодосием и жила в Константинополе. Несравненно более из переписки Синезия мы знаем о старшем его брате — Евоптии: человеке, с которым философ неизменно делился всеми своими радостями и печалью. Это был крупный церковный деятель, который, по всей видимости, стал преемником своего брата на митрополичьей кафедре в Пентаполе (после 412–413). Во всяком случае, на Эфесском соборе 431 г. представитель церкви Пентаполя носит именно это имя. Это более чем вероятно, учитывая

¹⁶ Следую здесь книге: Кембриджская История Древнего мира. Т. III. Ч. 3. М., 2007. С. 632.

¹⁷ *Пифийские оды*, IV, 4–8, 59–63; V, 89–95.

существовавшую на Востоке традицию передачи церковных должностей в пределах семьи. Епископом Назианза был отец Григория Богослова. Патриарх Константинопольский Арсакий (404–405) был братом патриарха Нектария (381–397). Александрийский папа Феофил передает свой престол своему племяннику Кириллу, а тот своему племяннику — Диоскору. Это только наиболее известные случаи.

Судя по всему, Синезий родился в светской христианской семье и получил светское же воспитание; своими родителями он не предназначался для церковной карьеры и сам не чувствовал к ней призвания. Круг его чтения в тот период жизни, когда формируется вкус и стиль, несомненно составляли классические авторы, влияние которых в творчестве Синезия транзитивно. Едва ли человек его круга посещал каких-либо учителей: почти наверняка можно сказать, что его первоначальное образование было домашним. Отмечают выборочный характер его образования; со многими авторами классической эпохи он знакомился по антологиям и комментариям: так, несмотря на очень хорошее знание Гомера и Платона, с Аристотелем он был знаком, скорее всего, по комментарию Александра Афродисийского. Среди новых авторов Синезий определенно выделял Плутарха Херонейского, Элия Аристида, Флавия Филострата и, конечно же, Диона Хризостома. Есть также основание считать, что в Кирене времен конца IV в. сохранялись очаги научного знания, существовали местные физики и математики, что позволило будущему епископу получить очень неплохое теоретическое и прикладное образование в этих областях, так что впоследствии он смог без предварительной подготовки влиться в школу Гипатии и усвоить там новейшие открытия в сфере небесной механики. Позднее Синезий вспоминал это время как счастливое и беззаботное, никоим образом не связанное ни с какой рутинной, время открытого постижения мира, которое скорее дополняло естественную для человека его круга жизнь, состоявшую из обучения присмотру за хозяйством и урожаем, охоты, скачек, стрельбы из лука, а не противопоставлялась ей и не уводила от нее.

Достигнув совершеннолетия, в возрасте двадцати одного или двадцати двух лет Синезий отбыл для продолжения образования в Александрию, где пробыл три или четыре года, так что в 395 г., когда ему было около двадцати пяти лет, был уже снова на родине. Это было время усиливавшихся гонений на язычество: в 392 г. был разрушен Серапейон — храм, бывший символом эллинистической религии, памятник реформы Тимофея Элевсинского, создавшего систему образов и обрядов, примирявших эллинское и египетское религиозное чувство. Мусей, однако, как центр более светский и интеллектуальный, был пока не тронут и в нем преподавал величайший из математиков века — Теон, а его дочь Гипатия (по-видимому, ровесница Синезия) уже писала в сотрудничестве с отцом свои комментарии к Евклиду, Птолемию и Диофанту. Мы не знаем точно, когда именно Гипатия начала самостоятельное преподавание философии, но, вероятно, достаточно рано, ибо Синезий получает посвящение в философы именно от нее. Причем влияние, оказанное этой замечательной девушкой на киренского искателя мудрости, было столь велико, что уже в самом конце жизни, став митрополитом Пентаполя, он почтительно обращается к ней как к «матери», «сестре», «учителю» и «благодетелю», что довольно красноречиво подтверждает тезис о том, что отнюдь не учение, но личная преданность учителю, была системообразующим моментом в эллинских философских школах. Гипатия не написала ни одного философского произведения, определенно не была автором какой-либо самостоятельной философской системы, не обладала каким-то оригинальным взглядом на мир, и, однако, вполне понятно, что ее совершенные целомудрие и красота, блестящее красноречие, естественный аскетизм, сам образ этой женщины, преподававшей высшую математику в киническом требонии, не робевшей учить философии людей власти, произвел настолько серьезное этическое и эстетическое впечатление на современников, что даже христиане, в конце концов, воспроизвели его в своих синаксариях под именем святой Екатерины — красавицы математика, астронома и философа, погибшей от рук разъяренной толпы.

Диалог Синезия и Гипатии длился с момента знакомства всю их жизнь (Гипатия была убита двумя годами позже смерти Синезия, в 415 г.), и судя по тому, что на заре их знакомства Синезий, руководствуясь ее математическими разработками, конструирует планисферу, а в одном из писем просит прислать ему гидроскоп, — можно с уверенностью сказать, что деятельность александрийского ученого кружка в тот момент была не в последнюю очередь посвящена решению практических вопросов науки. Впрочем, физика и метафизика в тот век были близки, так же как астрономия и астрология, химия и алхимия, так что второй момент, на который здесь нужно обратить внимание, состоит в том, что александрийский неоплатонизм того времени полностью отверг путь Ямвлиха и сначала Пергамской, а затем Афинской школ, т. е. не признал теургии в качестве метода богопознания, продолжая традицию римского неоплатонизма Плотина и Порфирия. Это тем более важно, что александрийцы принимали троическое построение Порфирия, который трактовал богословские построения своего учителя не-субординационистским способом, признавая равночестность трех божественных ипостасей, что делало его троический концепт прообразом оформившегося четверть века спустя после его смерти никейского троического богословия, что, в свою очередь, делало возможным единомыслие в рамках этой доктрины между язычниками и христианами. Вполне понятно, что в эпоху, когда хранение сочинений Порфирия было уголовным преступлением, лекции, посвященные учению о Первоначале, могли читаться в Александрийской школе только при закрытых дверях, и нет никаких сомнений в том, что Синезий принадлежал к тем, кто, когда эти двери закрывались, оказывался внутри.

Наиболее вероятной причиной возвращения Синезия домой в 395 г. была активизация на границах провинции Верхняя Ливия пустынных кочевников — мазиков и авксориан. Владевший крупным приграничным поместьем александрийский студент по прибытии домой немедленно оказывается во главе небольшого отряда всадников и действует столь решительно и успешно, что довольно быстро отгоняет грабителей. С этого момента

он, по всей видимости, вступает в самостоятельное управление своим имением, а также предается своим любимым видам досуга: чтению, лошадям и охоте. В это время появляются наброски его первых стихов. К промежутку времени между 395 и 398 гг. относится и поездка Синезия в Аттику: Афины совершенно разочаровали философа, как исчезновением фресок знаменитого Портика, так и состоянием дел в Академии, где забытые богом «плутарховцы» — по-видимому, Гиерий и Архиад, сын и зять основателя афинской неоплатонической школы Плутарха Афинского — привлекали своих слушателей не красноречием, но горшочками гиметского мёда. Именно в Афинах Синезий пишет свое первое большое литературное произведение — «Похвалу лысине»: произведение, проникнутое киническим сарказмом относительно эллинистической образованности как таковой.

Дела провинции возвращают его к 398 г. домой, где он оказывается вовлечен в административную деятельность и, в конце концов, как один из крупнейших и, несомненно, наиболее дееспособных землевладельцев провинции, избирается в начале 399 г. послом в Константинополь, дабы исхлопотать ослабление налогового бремени для только что разоренной кочевниками области. Время его посольской деятельности (399–402) совпадает с годами сотрясавшего восточную часть империи политического кризиса, на них же приходится и формирование политической философии Синезия. (Принимая во внимание, что Синезий был духовным чадом Феофила Александрийского, любопытно заметить, что его пребывание в столице выпадает на годы патриаршества Иоанна Златоуста (398–404), к которому наш философ, несмотря на ненависть к нему своего патрона, относился с большим уважением и, уже в бытность епископом, был очень мягок к «раскольничьей» «иоанитской» иерархии времен церковно-государственных гонений на сторонников опального патриарха, вероятно, предвидя и скорое прославление св. Иоанна, и мирное воссоединение епископата.)

Чтобы понять положение дел на рубеже IV и V вв., а также существо происшедших в начале V в. событий, в которых наш философ принял деятельнейшее участие, событий превративших

Восточную Римскую империю в Византию, чей удел был уже несколько иным, нежели у Империи вообще и особенно ее старшей сестры Западной Римской империи, так и не сумевшей перемениться, — чтобы осмыслить все это, нам придется в общих чертах обрисовать историю «готского вопроса» — центральной политической проблемы в поздней Империи.

Уже во II–III вв. н. э. мы наблюдаем процессы, которые два века спустя приведут империю к крушению. Во-первых, сама империя начинает пустеть, ее граждане прекращают производить жизнеспособное потомство и потомство вообще, социальная жизнь становится настолько тяжеловесной и громоздкой, что физиологическая основа оказывается удрученной и подавленной. Впрочем, умирание народов — факт, не поддающийся строго рациональному объяснению, а потому хоть мы и можем назвать еще некоторые сопутствовавшие делу обстоятельства, однако далеки от того, чтобы найти его причину. Во-вторых, на границах появляется новый, весьма многочисленный и воинственный народ — готы. Весь III в. прошел в войнах; роковой датой здесь нужно считать 274 г., когда император Аврелиан уступил готам для поселения Дакию. Здесь в IV в. готы приняли арианский толк христианства усилиями рукоположенного Евсевием епископа Ульфилы¹⁸. Век спустя, под давлением пришедших с Урала гуннов, до миллиона готов (из них 200 тыс. вооруженных) переправились через Дунай и были приняты императором Валентом на римскую службу¹⁹. Это были готы защитника христианства Фритегерна. Алчность и вероломство римских чиновников и военных привели к мятежу, и в 378 г. император Валент гибнет вместе с восточными легионами в грандиозном сражении при Андрианополе. Император Запада Грациан послал на помощь войско и флот;

¹⁸ Хотя уже на Никейском соборе 325 г. присутствует готский епископ Феофил; но он окормлял определенно крымских готов (они обитали тогда от Дуная до Дона) и был рукоположен кем-то из греческих провинциальных иерархов.

¹⁹ Здесь и ниже цифры даю по книге: Успенский Ф. И. История Византии. М., 1996.

опоздав к сражению, он начал мирные переговоры и убедил готов поселиться в Паноннии; затем военачальник Феодосий был провозглашен Грацианом императором Восточной Римской Империи специально для улаживания «готского вопроса». Это был роковой выбор, ибо насколько политика Феодосия (379–395) была успешна в краткосрочной перспективе, настолько губительной были ее обнаружившиеся лишь спустя некоторое время последствия.

Нужно понимать, что непрерывные и далеко не всегда успешные для готов войны с Империей привели к тому, что готы стали самыми распространенными рабами как в Италии, так и во Фракии, так что любое готское нашествие извне вызывало также и восстание рабов, стремившихся соединиться со своими свободными соплеменниками. Феодосий не только не разорвал этого порочного круга, но, напротив, усугубил ситуацию до почти непоправимого состояния. С тем чтобы обезопасить себя от готов ариан Фритегерна, он приглашает поселиться в империи и язычника Атанариха — лютого врага Фритегерна и христианства как такового. Если до Феодосия германцы селились в Империи на правах федеративного народа, т. е. не имели права не только занимать высшие военные должности в Империи, но даже командовать теми войсками, которые они были обязаны выставлять по требованию Империи, то начиная с Феодосия сам императорский двор становится наполнен германцами. Совершенно понятно, что удача родичей поднимает новые и новые толпы искать счастье в Государстве Ромеев. Будучи жестоким гонителем эллинского язычества, Феодосий совершенно равнодушен к язычеству своих немецких солдат и генералов. Он поощряет и браки германцев с римскими гражданами, и вообще широкое участие готов в управлении Империей. Этот аспект политики Феодосия правильно называть варварофильским. Можно сколько угодно, вслед за Августинем или любым другим из позднейших апологетов, разводить торжество христианства и победу варваров, но факты — вещь упрямая: тот же император, чьим приказом был запрещен языческий культ и учреждена первая в истории христианства инквизиция, был также и тем, кто открыл варварам

границы и сделал их вождей командующими легионами, что, собственно, и стало причиной падения Рима, ибо к концу царствования Феодосия из 645 тыс. человек, составлявших римскую армию, лишь 150 тыс. были стратифицированы из римских граждан. Теперь обратим внимание и на другие аспекты его деятельности.

Помимо вышеупомянутой варварофилии, нужно отметить еще три направления религиозно-политической деятельности императора. Это 1) нетерпимость относительно еретиков и язычников; 2) стремление сделать церковь орудием государственных целей; 3) стремление возвысить константинопольскую кафедру (а в идеале сделать ее первоверховной, вместо римской). Скажем о каждом отдельно.

Почти сразу по воцарении в 381 г. император собирает второй Вселенский Собор, и в том же году выходит указ, запрещающий все религиозные собрания за исключением собраний сторонников никейского Символа Веры. В 382 г. духовное чадло Амвросия Медиоланского, полностью единомысленный с Феодосием император Грациан²⁰ издает указ, карающий смертью принадлежность к манихейству, в 383 г. его смерть определяется переходом армии на сторону британского генерала Магна Максима, а в 385 г. появляются и первые официальные жертвы христианской ортодоксии: епископ Присцилиан с единомышленниками, казненные в Трире (Испания). Напрасно возмущается *post factum* медиоланский епископ: посеянные им же семена религиозной нетерпимости дали предсказуемые всходы.

Аналогично дела обстояли и с языческим культом. Будто бы в насмешку над известным законом Константина и Лициния 313 г. о веротерпимости (Миланским Эдиктом), Феодосий (расправившийся в 388 г. с Магном Максимом и по факту ставший

²⁰ Этот Грациан известен также и тем, что первым из римских императоров добровольно сложил с себя сан верховного понтифика и восстановил рескрипт императора Констанция, отмененный императором Юлианом, о выносе из римского сената языческих реликвий, чем серьезно оскорбил сенаторов.

единоличным правителем Империи) составляет в 391 г. еще один, второй Миланский Эдикт, объявляющий любые жертвоприношения, любые отправления культа в языческих храмах преступлением против императора, караемым конфискацией имущества. Не прошло и восьмидесяти лет, как новая религия превратилась из гонимой в гонительницу. В том же 391 г. воинственный Александрийский папа Феофил затевает интригу, приведшую к столкновению язычников и христиан в Александрии. Воспользовавшись этим предлогом, Феодосий издает в 392 г. в Аквилее рескрипт об уничтожении Серапейона; в том же 392 г. 8 ноября префекту претория Руфину поступает распоряжение, запрещающее не только публичное, но и частное отправление языческого культа. Уже безо всяких рескриптов христианская чернь с монахами во главе рушит в 392 г. языческие храмы по всему Египту и Финикии. В 393 г. празднуются последние Олимпийские игры. Под внешним давлением к церкви присоединяется множество людей, отнюдь ей не сочувствующих, однако же не готовых к борьбе с ней.

Вполне понятно, что такой государственно-принудительный характер вероисповедания имел для церкви отрицательные последствия не только в нравственном, но и в административном смысле. Исходя из представления о том, что столичная кафедра, где бы ни располагалась столица, должна быть главенствующей, Феодосий предпринимает действия, делающие Константинопольскую кафедру если не возвышающейся над римской, то, во всяком случае, с ней почти равноправной. Юридически это оформляется как пресловутое третье правило II Вселенского Собора, не принимаемое по сию пору Западной Церковью. Самое важное, однако, не в самом этом правиле, а в том, какой ценой оно был принято. Собор 381 г. (т. е. второй Вселенский Собор) состоял исключительно из восточных епископов. В следующем году состоялся собор в Аквилее, состоявший исключительно из западных епископов, решавший, однако, также и вопросы, касавшиеся Восточной церкви, а Амвросий Медиоланский писал Феодосию о том, что в церкви есть правило спрашивать мнение Римской церкви в делах, касающихся церкви как таковой. Письмо,

разумеется, осталось без ответа, и еще не сам раскол по демаркационной линии Восток–Запад, но некая трещина закралась в единую пока еще имперскую церковь.

Итак, варварофильство, нетерпимость относительно старой греко-римской религии и своих же еретиков из граждан и стремление провозгласить суверенитет Константинопольской церкви — вот основные грани религиозно-политической деятельности Феодосия.

После его смерти в 395 г. престол Востока перешел к его восемнадцатилетнему сыну Аркадию (воспитаннику главы языческой партии в Константинополе Фемистия Пафлагонского и христианина Арсения, получившего затем в Скитской пустыне имя Великого). Этот слабосильный государь не был рожден властвовать, а потому власть перешла к старому соратнику Феодосия, префекту претория галлу Руфину. Этот самый Руфин был убит в том же 395 г. на глазах Аркадия готскими солдатами главнокомандующего армией Восточной Римской Империи гота Гайны. Здесь нужно также иметь в виду, что главнокомандующим Запада в этот момент был гот Стилихон, действовавший в союзе со своим земляком, а главнокомандующим в Иллирике был гот Аларих (будущий разоритель Рима). Таким образом, с самого начала царствования Аркадия готская партия занимает наиболее влиятельное положение в империи.

Противниками готской партии в Константинополе были, во-первых, люди, принадлежавшие к кругу евнуха Евтропия — опытного придворного дипломата, сумевшего женить Аркадия в том же 395 г. на своей ставленнице красавице Евдокии (будущей гонительнице Иоанна Златоуста). В 398 г. Евтропий возглавляет легионы, воюющие на Кавказе против гуннов, и оказывается удачливым полководцем. В 399 году он становится консулом и получает чин патриция. В этом же году — стараниями Гайны и вставшей на его сторону императрицы — он попадает в опалу. Иоанн Златоуст спасает его от немедленной расправы прямо в церкви, где он искал убежища; ему удается отправить опального евнуха в ссылку на Кипр, но в конце года тот уже казнен по обвинению в покушении на верховную власть. Сам Евтропий и

его приверженцы не были людьми идеи: это были прагматичные политики, стремившиеся к влиянию и власти ради самих власти и влияния, поэтому никто не оплакивал ни убийства евнуха, ни рассеяния его сторонников. Однако фактический захват власти в 399 г. Гайной и его готами, бывший следствием падения Евтропия, был бедой никоим образом не меньшей, чем пребывание у власти беспринципного временщика.

Совсем иначе выглядел другой оппозиционный круг. Это был литературно-философский кружок, собиравшийся у ритора Троила; кружок, состоявший из старой аристократии, равно ненавидевшей и варваров, и политиков-однодневок наподобие Евтропия. Здесь всецело властвовал провозглашенный императором Юлианом идеал возвращения к древнеримским традициям. Нужно совершенно ясно отдавать себе отчет в том, что религия в константинопольских событиях того времени играет очень малую роль. Например, ритор и философ Фемистий, упоминавшийся нами выше как глава языческой партии времен Феодосия и воспитатель императора Аркадия, был убежденным сторонником своего сюзерена в его варварофильской политике, считая, что время государей, бывших «любителями» каждый своего народа — Александра «филмакедонца», Августа «филримлянина» — безвозвратно прошло; нынешний государь, властвующий над многими народами, должен быть «филантропос» и, как такой человеколюбец, не взирая на национальность при распределении должностей и оказании покровительства. В то же самое время философ и христианин Синезий придерживается прямо противоположных взглядов, которые мы изложим ниже. Более того, демаркационной линией не была, как можно неверно заключить из нашего предшествующего изложения, и национальность. Например, полководец гот-язычник Фравита был убежденным эллинофилом, в отличие от гота-христианина стратега Гайны, замышлявшего сделать в Константинополе то, что десятилетие спустя сделал в Риме его сослуживец — такой же гот-христианин Аларих. Речь шла о следовании либо классическому аскетическому и националистическому идеалу (а действительность тогдашней

Империи была от него едва ли не дальше, чем нравы готов), либо новейшему варварофильскому: не важно — готскому, еврейскому или персидскому.

Итак, политическими лидерами кружка Троила были префект претория Аврелиан, имевший высокие военные чины Пэоний, Анфимий (Антеий) — позднее воспитатель императора Феодосия II, фактический правитель империи с 405 по 414 гг.; известны также имена влиятельных вельмож Симплиция и Константа. Падение в 399 г. Евтропия привело к прямому столкновению варварофильской и эллинофильской партий; с этого момента начинается уже и политическая история второй после императора Юлиана консервативной революции, голосом которой был несомненно Синезий, примкнувший к этому движению сразу же по приезде в Константинополь. Памятником «предреволюционного» периода, периода вхождения в круг Аврелиана, является Послание к Пэонию — высокопоставленному чиновнику, увлеченному древней философией, где философ настойчиво проводит мысль о необходимости альянса интеллектуальных и политических сил, преданных идеалам древности.

Во второй половине 399 г. Аврелиан организует прием Синезия у императора (возможно, в присутствии сената). Церемониал этого мероприятия предполагал во-первых, внесение провинциалом коронного золота, во-вторых — произнесения панегирика царствующей особе и, в-третьих, собственно подачу прошения. Золото в надлежащем количестве, вероятно, было внесено. Но панегирик Синезия, который мы знаем как речь «О царстве», не имеет никаких аналогов в этом жанре ни до, ни после этого произведения. Не говоря о том, что в этой речи нет ни слова об уменьшении податей, но речь эта неизмеримо более напоминает обличение и проповедь, нежели благодарение и восхваление; она содержит жесткую критику не только константинопольского стиля монархии, но и политики Феодосия, и даже лично самого Аркадия. Нет никаких сомнений, что это был публично оглашенный манифест партии Аврелиана. К концу 399 г. Синезий получает документ, освобождающий Верхнюю Ливию от церковных податей и заметно снижающий

налоговое бремя. Однако не успел еще Синезий отбыть, как началось восстание Гайны: поначалу этот готский генерал довольно долго подавлял восстание готов-федератов под командованием Трегибальда. Результатом войны готов с готами на землях империи было совершенное разорение всех азийских провинций вплоть до Египта, где этот театр, наконец, окончился, и Гайна восстал открыто. Никакого серьезного сопротивления императорская власть мятежному генералу оказать не могла. Ближайшими следствиями победы Гайны было восстановление Цезария на посту префекта претория и немедленная отмена всех сделанных при Аврелиане распоряжений. Консулы Сатурнин и Аврелиан были отданы Гайне в качестве заложников во время переговоров о мире в Халкидоне, и, повидимому, только ходатайство Иоанна Златоуста спасло им жизни. Шло лето 400 г., готы властвовали по обе стороны Босфора, их отряды находились и в самом Константинополе. За формальным миром таилась непримиримая вражда, Гайна готовился к штурму столицы, варварофильское окружение бездарного императора ни в чем ему не препятствовало. Казалось бы, судьба Нового Рима предрешена, однако в ночь с 11 на 12 июля 400 г. в Константинополе вспыхнуло народное восстание: безоружные жители города сумели отбить у готов городские ворота, тем самым разделив их; затем были истреблены все находившиеся в городе готы; запершиеся же в арианском храме за стенами были сожжены вместе с храмом, несмотря на заступничество Цезария, который еще некоторое время оставался у власти. Дворец был окружен толпами, служившими благодарственные молебны за случившиеся и требовавшими возвращения Аврелиана, что и обещал им Аркадий. Потерпев поражение в попытке захватить столицу изнутри, Гайна начинает открытую войну. И тут Империя призывает на помощь уже упоминавшегося нами язычника и эллинофила Фравиту; разбитый им при попытке переправиться через Гелеспонт, Гайна бежал за Дунай и был убит гуннским вождем Ульдисом, а его голова засолена и отправлена в Константинополь. События в столице описываются Синезием как очевидцем в трактате «Египетские речи, или о Промысле».

Их не обошли и все сколько-нибудь заметные историки: Филосторгий, XI, 3; Созомен, VIII, 4; Зосим V; Сократ VI, 6, из которого мы, между прочим, также узнаем, что некий Евсевий Схоластик написал о крушении ост-готского Атилы поэму в четырех книгах, а также, что автор этот был близок уже известному нам ритору Троилу.

Что-то подобное произошло и в Риме в год смерти Аркадия (408 г.), когда римская знать устранила главнокомандующего армией Запада гота Стилихона (друга Гайны, ненавидевшего Аврелиана столь сильно, что даже не признавшего его консулат 400-го года), однако куда более христианизированный и рыхлый в политическом отношении Запад тем самым лишь ускорил катастрофу взятия Рима (410 г.), происшедшую в точности по сценарию, едва было не осуществившемуся за десять лет до того в Константинополе, — сценарию, предвиденному теми, кто умел видеть, и предсказанному Синезием в речи «О царстве».

Нам неизвестно, константинопольское ли землетрясение 402 г. или какие-то иные причины заставили Синезия спешно возвратиться домой мало того не вкусившим блага победы, но даже не получившим вновь от Аврелиана бумаг, восстанавливавших отмененные Цезарием налоговые привилегии Ливии, а кроме того, и поиздержавшимся до необходимости занимать у друзей. Так или иначе, он возвращается домой победителем (формальная сторона дела, нужно полагать, была разрешена в ближайшее время без его личного участия), и с этого момента начинается самый счастливый период его жизни. В 403 г. мы видим его в Александрии, где он вступает в брак с девицей не менее знатной, нежели он, и сам Александрийский папа Феофил благословляет этот союз. В 404 г. у него рождается старший сын Гезихий (вполне вероятно, Синезий следовал эллинской традиции называть старшего сына именем деда). В это время получает окончательное завершение Гимн I, а к «Египетским речам» дописывается вторая часть, повествующая о триумфе Аврелиана; тогда же появляется и трактат «О жизни по Диону» — произведение, в котором антитеза эллинства-варварства переносится в область духа и аскетических практик.

В конце этого года, пользуясь беспечностью военного руководства провинции, мацеты вновь начинают разорять Ливию. Синезий отправляется вместе с семьей в свое пограничное поместье, вооружает и вдохновляет к сопротивлению всех способных воевать мужчин; боевые действия длятся до конца 405 г. В этом же году у Синезия рождаются два сына-близнеца. Тогда же Синезий за одну ночь создает свой трактат «О снах», в котором обосновывает не-теургический способ восхождения к Первоначалу. Пять последующих лет жизни Синезий проводит в поместье, предаваясь молитве, чтению и охоте.

В 410 г. умирает митрополит Птолемаидский, и Синезий единодушно избирается жителями Киренаики на его место (Синезий именно выбранный, не назначенный епископ). Синезий сначала растерялся, затем стал отказываться, ставя на вид, что он не собирается отказываться от супружеской жизни, а кроме того, в вопросах о рождении души, конца света и воскресения не придерживается мнений, которые обычно излагают в церкви, впрочем, он не считает необходимым излагать свои убеждения в форме проповеди и готов в общественной деятельности придерживаться общих мест. Учитывая обстоятельства времени, такие условия вполне устраивали всемогущего Феофила, и если мы не уверены в том, как сложилась далее семейная жизнь Синезия, то доподлинно знаем, что ни на какие сделки в убеждениях ему идти не пришлось, и в 411 г. он является уже митрополитом Птолемаиды. В этом же году умирает его старший сын Гезихий, а авксориане вторгаются ордами большими, чем когда-либо прежде, в Ливию. Командующий войсками — Иннокентий — оказывается неспособен организовать оборону. Осажденный в Птолемаиде Синезий просит помощи сначала у александрийского патриарха; не получив ответа, он пользуется каким-то знакомым, чтобы передать весть о бедственном положении Ливии тогдашнему префекту претория Анфимию, знакомому ему по кружку Троила. Во время осады умирает второй сын Синезия. Сразу же после осады Синезий предпринимает пастырскую поездку по отдаленным частям провинции, приводя в порядок церковные дела после разорения. В Птолемаиде его ждет конфликт с губернатором Андроником — плебеем, купившим в обход

закона свою должность, единственной целью управления которого было немедленное личное обогащение. Синезий обращается за помощью в Константинополь к Анастасию и Троилу; первый отказывает, второй медлит. Тогда Синезий — впервые, насколько я знаю, в истории Церкви — отлучает от нее столь высокопоставленного чиновника не из-за вероучительных разногласий, но из-за нравственных несовершенств. В конце концов, оставленный всеми Андроник лишается должности, и тот же Синезий просит Феофила пожалеть его.

В 412 г. епископ лишается последнего из сыновей; его горячо любимый брат Евоптий в связи с какими-то церковно-административными неурядицами отправляется в изгнание, а духовный отец — Феофил Александрийский — умирает. Глубоко страдая, Синезий диктует свои последние письма Гипатии и друзьям, умолая их о поддержке. Это последнее, что нам известно о его жизни.

О Синезии издавна ходило и ходит много самых разных легенд: одни считают его гуманистом, другие — языческим мистиком, третьи — мечтателем, четвертые — идеологом умирающего рабовладения, пятые — нетерпимым епископом... каждая эпоха создает свои мифы. В качестве заключения мы позволим себе привести здесь древнейшую из известных нам легенд о Синезии: это рассказ сто девяносто пятый из «Луга Духовного» Иоанна Мосха:

Евагрий философ, обращенный к вере епископом Синезием

Когда мы были в Александрии, пришел туда из Пентаполя Леонтий, апамейский уроженец, муж христолюбивый и благочестивый. В Кирене он прожил уже много лет. А в Александрию он пришел во времена св. папы Евлогия, патриарха Александрийского, в зависимости от которого находилась и кафедра Киренская. Во время нашей беседы он рассказал: «При блаженном папе александрийском Феофиле в Кирене был епископ Синезий философ. Прибыв в Кирену, он встретил там одного философа, по имени Евагрия, своего школьного товарища и искреннего

друга. Но Евагрий как был, так и остался язычником и предан был идолопоклонству. Епископ Синезий желал и старался от-вратить его от идолослужения, мало того — он поставил себе это целью и главной заботой — ради той любви, какую издавна питал к нему. Однако язычник не только не соглашался, — даже вовсе не желал и слушать его убеждений. Несмотря на это, епископ, побуждаемый любовью к нему, не падал духом и не переставал ежедневно наставлять, склонять и убеждать, чтобы Евагрий, уверовав во Христа, воспринял Его учение. Однажды философ даже прямо сказал епископу: «Вот что, господин епископ! из всего, чему учите вы, христиане, более всего возмущает меня то, что настанет конец этому миру, и по кончине мира все, от века жившие, люди возстанут в этой плоти, и эта плоть будет нетленною и бессмертною, что затем настанет вечная жизнь, и каждый получит воздаяние, что оказывающий милостыню нищим дает взаймы Богу, и расточающий имущество на бедных и нищих собирает себе сокровище на небе, что вместе с вечной жизнью Христос сторицею воздаст ему в грядущем веке — все это, кажется мне, обман, насмешка, басня и пустые слова...» С своей стороны епископ Синезий утверждал, что все учение христиан истинно, что в нем нет ничего ложного или чуждого истине, и старался подтвердить истину своих слов многими доказательствами. Долго епископ добивался своей цели, пока наконец не обратил философа в христианство и затем крестил с детьми и всеми домочадцами. Спустя немного времени Евагрий вручил епископу три динария золотом в пользу бедных и при этом сказал: «Прими от меня три динария, раздай бедным и дай мне удостоверительную грамоту, что Христос воздаст мне за это в будущей жизни». Взяв золото, епископ охотно дал ему грамоту, какую тот желал. Прожив несколько лет после крещения, Евагрий подвергся тяжкой болезни и почувствовал приближение смерти. Пред самой кончиной он говорил своим детям: «Когда будете хоронить меня, вложите вот эту грамоту в мои руки и с ней похороните меня». После его смерти дети исполнили его заповедь и зарыли его в могилу вместе с документом. На третий день после погребения он является ночью в сновидении епископу

Синезию и говорит: «Пойди и в гробу, где я лежу, возьми свою грамоту. Я получил, что следует. Вполне удовлетворенный, я не имею более никакой претензии на тебя и в удостоверение тебя в этом я расписался на твоей грамоте». Епископ не знал, что философ был погребен с его грамотой. Призвав в то же утро сыновей философа, епископ сказал им: «Что вы положили в гроб вместе с философом?» «Ничего, владыко, кроме обычных погребальных одежд» — они предположили, что епископ спрашивает о деньгах. «Как!? — сказал епископ, — разве не положили вы с ним грамоты?». Тут они вспомнили — они никак не могли представить себе, что дело идет о грамоте — и отвечали: «Точно так, владыко. Умирая, отец дал нам какую-то грамоту и сказал: “При погребении вложите мне в руки грамоту, так чтобы никто об этом не знал”». Тогда епископ рассказал им свой сон, который видел в ту ночь. Потом, взяв детей, духовенство, знатных жителей города и некоторых из простых граждан, пришел к могиле философа. Могилу разрыли, раскрыли гроб: философ лежал и держал в руках грамоту. Взяв грамоту из рук умершего, они развернули ее и нашли только что сделанную собственноручную подпись философа... Вот что было написано: «Я, Евагрий философ, тебе, святейшему епископу господину Синезию, желаю радоваться. Я получил по твоей росписке, вполне удовлетворен и не имею никакой претензии на тебя из-за того золота, которое я дал тебе, а чрез тебя Христу Богу и Спасителю нашему». Все присутствовавшие были поражены этим и долго зывали: «Господи, помилуй!» Все прославляли Господа, творящего чудеса и подающего вечное воздаяние рабам Своим. Тот же господин Леонтий утверждал вместе с тем и то, что грамота с собственноручной подписью философа сохраняется доньше и находится в сокровищнице церкви Киренской. Всякий вновь вступающий в свою должность ризничий, вместе со священными сосудами, принимает и эту грамоту и бережно хранит ее. Сдавая другому, вместе с сосудами передает и грамоту в полной неповрежденности».

II. Политическая философия Синезия Киренского

После сказанного нами о жизни философа и о его участии в консервативной революции 400–402 гг., ставшей событием, благодаря которому Восточная империя прожила долее своей сестры почти на тысячелетие, правильно, я полагаю, будет изложить учение Синезия, начиная с политической философии. Основным источником здесь послужит речь «О царстве», которую мы будем цитировать в превосходном переводе М. В. Левченко²¹. Итак, в этом произведении мы выделили бы следующие моменты.

1. Эвдемоническая этика как основание аскетизма

Уже Макс Поленц отметил, что ни одна эллинская этика не строилась на понятии долга, которое пришло в эллинскую философию вместе с азиатами стоиками. На примере этики Синезия мы можем не только увидеть правоту этого наблюдения, но и проследить способ, каким эвдемоническая²² этика включает в себя аскетизм в качестве одного из своих элементов.

Итак, философ начинает с того, что счастье либо является следствием добродетелей, либо даруется судьбой; но даже в последнем случае оно не сохраняется без труда (т. е., опять же, без деятельного осуществления добродетели). Из этого следует, что аскетическое совершенство есть необходимое условие, *sine qua* поп, счастья. Обращаясь к императору, Синезий говорит: «Тот, кого больше всего одарил Бог и кому дал возможность еще совершенным мальчиком называться великим императором, тому необходимо переносить всякий труд, воздерживаться от всяких жизненных удобств, отказывать себе в сне, принимать на

²¹ См. также его отличную статью «Синезий в Константинополе и его речь о царстве» Ученые записки ЛГУ № 139, С. 222. Л. 1951.

²² Т. е. считающая счастье (блаженство), а не исполнение долга целью нравственного усилия человека.

себя бремя великих забот, если только он хочет быть достойным имени императора»²³.

«Природа подготавливает душевную силу, а создает ее упражнение. К упражнению, Государь, тебя призывает философия, предостерегая от печальных последствий. Все разрушается средствами, противоположными тем, при помощи которых было создано. И я считаю непристойным, чтобы римский государь нарушал отеческие установления, не вчера и третьего дня проникшие в государство, отклонившиеся от правильного пути, но те, которыми было создано его могущество... В какое время — думаешь ты — римские дела находились в лучшем состоянии — после того ли, как вы стали носить золотые и пурпурные одежды, после того ли, как драгоценные камни, извлекаемые из недр гор и бездн отдаленного моря, обременяют ваши головы, покрывают ваши ноги, блистают на ваших поясах, прикрепляются к вашим одеждам, служат для вас застежками, украшают ваши троны? Так разнообразием и пестротой цветов вы сделались подобны павлинам, стали предметом, любопытным для созерцания... Разве не тогда [было лучше], когда нашей армией предводительствовали полководцы, которые вели жизнь солдата. Почерневшие от солнца, простые и безыскусственные, чуждые театрального блеска, в войлочных лаконских шапках... Эти воины не нуждались в том, чтобы окружать стенами свои города, чтобы защитить себя от нападений со стороны Азии и Европы...»²⁴

2. Царь — Бодхисатва

Из такого понимания соотношения счастья и добродетели Синезий переосмысляет и доводит до логического завершения антитезу царя и тирана, сформулированную еще в классический период. Для Платона и Аристотеля определение царя как того, кто господствует над всеми ради их блага, и тирана, кто господствует над всеми ради удовлетворения своих страстей, — общее

²³ *О царстве*, гл. 4.

²⁴ Там же, гл. 15.

место. Вероятно, оно досталось им в наследство еще от сократиков или даже софистов, принималось ими и никакого дальнейшего развития в их трудах не получило. Синезий, как человек обладающий богатым художественным воображением, прежде всего находит значимый образ: если царь всеми и всегда сравнивался с пастухом, то тиран определенно не имел устойчивой аватары, и Синезий успешно находит ее: «Не количество подданных делает императором, а не тираном, точно так же как количество овец не делает пастухом мясника, который гонит их на бойню, чтобы не только утолить свой голод, но и другим продать на обед»²⁵. Под «другими» здесь подразумеваются набравшие в Империи силы инородцы, но нас интересует сейчас не этот аспект. Получая возможность апеллировать к наглядному образу, Синезий максимально одухотворяет вышеупомянутую классическую антитезу: «Тот, кто соединяет свои интересы с благом подданных, кто готов страдать, чтобы оградить их от страданий, кто подвергается за них опасности, лишь бы только они жили в мире и безопасности, кто бодрствует днем и ночью, чтобы им не было причинено никакого вреда, тот — пастух для овец, государь для людей. Но кто пользуется властью неумеренно, употребляет ее на удовольствия и забавы, думая, что она должна служить к удовлетворению всех его страстей, кто считает выгодным начальствовать над многими, если они служат его прихотям, кто, коротко говоря, хочет не стадо кормить, но самому от стада кормиться, того я назову мясником для скота, того я назову тираном, если он начальствует над разумными людьми. Вот тебе единственная возможная норма царственного поведения»²⁶. Фигура царя у Синезия приобретает значение религиозное: царь — это жертва за народ, пастырь, отдающий жизнь за свое стадо; в пределе — праведник, делающий спасение всех условием личного спасения. Это очень архаичный и вечно современный идеал.

²⁵ Там же, гл. 5.

²⁶ Там же, гл. 6.

3. Царственное плетение

Для того чтобы понимать речь философа далее, нужно сделать экскурс в политическую психологию Платона, излагаемую им в диалоге «Политик». Древний мыслитель считал благоразумие и мужество не двумя разными душевными силами, но — мы бы сейчас сказали — разными аспектами самой, тождественной в различии, единой силы души, или даже самой души. Соответственно, и добродетели — благоразумие и мужество — не понимались Платоном некими видами добродетели как рода, но частями добродетели, т. е. тем, что есть сама добродетель и помимо нее не имеет никакого самостоятельного существования. Политикой Платон называл управляющее действие как таковое, но это действие не фундируется благоразумием, ибо последнее есть нечто, всецело связанное с мужеством, т. е. если первое есть начало движения, то второе — сдерживания, первое — активности, второе — спокойствия: это своего рода инь и янь душевной жизни как таковой; преобладание первого приводит к жестокости, второго — к вялости... Соответственно, управляющее (или политическое) действие и в человеке, и в обществе фундируется разумом, т. е. тем, что говорит мужеству действовать ему или нет, и предписывает благоразумию законы, ибо действовать соответственно закону дело рассудка, полагать же законы — разума. Соответственно, политик — по Платону — это муж, который трансцендировал за пределы душевного, достиг разумного и стал сам разумом²⁷. Ясно, что и мужество, и благоразумие в нем развиты до последнего совершенства, и он уже более не подлежит закону, но пользуется законами, имея в виду не реализацию неких принципов, но максимальную пользу, которой можно добиться в данных обстоятельствах для данного живого существа, т. е. действует как врач, а не как юрист. Чем же управляет политик? Равно во внутреннем мире и в социальном — это сила души: мужество и

²⁷ В силу того, что в «Политике» рассматриваются высоты духовной жизни, Платон в этом произведении совершенно не рассматривает того, что связано с вождедеющим началом и страстями.

благоразумие в их антагонизме и соединении; политик сплетает то и другое, заставляет их соединяться друг с другом, оплетать друг друга, изготавливая *мягкую, ладную ткань* психической и общественной жизни. Таким образом, политика — это *царственное плетение*, ибо и в ткацком деле жесткую нить основы сплетают с мягкой нитью утка.

Нет никаких сомнений в том, что Синезий превосходно знал этот диалог и ориентировался на него в своих построениях. «Вершины благосостояния и счастья достигает тот, у кого все подчиняется воле. Воля же подчиняется благоразумию и, будучи госпожой во внешних проявлениях, уступает власть своей сожительнице как превосходящей и принимает от нее правила того, что должна делать. Власть сама по себе еще не приносит счастья. Не во власти заключается установленное богом блаженство, но к этому должно присоединиться или, вернее, этому должно предшествовать благоразумие, которое наилучшим образом упорядочивало бы власть. И я называю совершенными такую жизнь и такого человека, в которых соединены оба эти качества и сохраняются в равновесии; [совершенен] тот, кто рожден властвовать и способен властвовать; он и непобедим; так как сила и мудрость [в нем] совпадают. Взятые же в отдельности они не имеют значения: сила неразумна а благоразумие бессильно»²⁸. Понятно, что благосостоянием, счастьем, совершенной жизнью Синезий здесь называет то, что в метафоре Платона называется *тканью*. Власть здесь эквивалентна мужеству, благоразумие же выступает под своим именем. Вполне понятно также и отождествление совершенного мужа и властителя, императора, поскольку осуществить внутреннее совершенство при монархическом управлении может в полноте лишь один человек. В своей речи Синезий, в отличие от заурядных византийских панегиристов, делал акцент на необходимости государю достигнуть внутренних высот, для того чтобы ему было что осуществлять в своей практической деятельности. И здесь нам нужно, опять же, обратиться к Платону.

²⁸ О *царстве*, гл. 7.

Вслед за софистами Платон признавал три вида «правильных» государственных устройств (монархию, аристократию, демократию) и три вида их извращений (тиранию, олигархию и охлократию). Наилучшее из государственных устройств остается чем-то для измученного человечества желаемым, если не сказать вождем; оно отличается от вышеупомянутых — как бог от человека. В действительности же дело обстоит так, что для законопослушных обществ наилучшее устройство — монархическое; для обществ, в которых царит беззаконие, — демократическое. Вполне понятно, что едва живые жители поздней Империи куда более были похожи на законопослушное общество; именно поэтому фактически все поздние платоники считали наилучшей формой правления (не вообще, а применительно к ситуации) монархию.

Но усовершенствовать монархию можно только, усовершенствовав царя, потому мы видим Платона в Сицилии, а Аристотеля при македонском дворе. При дворе же мы встречаем и Синезию, излагающего свое политическое учение.

4. Царь как имя Бога. Монархия души

Нет имени, которое определяло бы сущность Бога. Желющие соприкоснуться с Ним люди определяют и именуют Его через то, что от Него происходит. Так и те, кто живет при царстве, называют Бога царем, прикладывая к Первоначалу личный у них опыт высокого²⁹. Получается, что одно и то же имя называет и царя среди людей, и Само Первоначало; если же всякое имя, очевидно, ниже Первоначала, — то же самое имя выше всякого царя как человека. Чтобы соответствовать ему, земной царь «должен заслужить и доказать то, что оно не ложно»³⁰. Самым именем своим земной царь призван, «подражая небесному, исправлять несовершенства земного. Он, носящий сходное имя, является другом Великого Царя, если не

²⁹ *О царстве*, гл. 9.

³⁰ Там же.

обманывает названия»³¹. «Тебе подобает никогда не оставлять строй, в котором ты поставлен, не посрамлять общее [с Богом] имя, но усердствовать в подражании, не только осыпать города благодеяниями, но делать счастливым, насколько можно, каждого из подданных». Дело царя, таким образом, оказывается делом духовным: не защитой и преумножением внешних благ, которым Синезий усваивал значение орудий и только орудий, но именно врачевание справедливостью самых душ своих граждан. Совершенно ясно, что осуществление таких действий в социальном теле требует уже достигнутого аналогичного внутреннего совершенства: «Государь первый из всех при Божьей помощи должен научиться управлять самим собой, должен устроить монархию в своей душе... Считаю должным, чтобы ум властвовал в душе государя и уничтожил в ней охлократию и демократию страстей. Тот получит подобающий принцип властвования, кто сделает его приспособленным, кто усмирит и сделает ручными лишённые разума части души, покорит их разуму и подчинит их множество единому разумному управлению. Такой и частный человек и государь является божественным, государь тем более, что сообщает свою добродетель всем народам, и благами его одного пользуется множество людей»³². Теперь самое время спросить: не выходит ли у Синезия так, что увлекшись восточной метафорой царства, он поневоле протаскивает в свою этику и восточное же понятие долга? Не выходит ли у него разум таким же тираном и самодуром, как любой из азиатских, а затем и римо-византийских царей и их богов? Не является ли его монархия души чем-то наподобие того авраамического идеала вечного скитальца — головы на ножках — который выпестовывали современные ему египетские монахи, вооружившись Зеноном и Хрисиппом? Но монархия монархии рознь. Чуть ниже читаем: «Раскаянию нет места в душе государя, потому что если он что делает, то делает по общему согласию всех частей души, потому что они

³¹ Там же, гл. 8.

³² Там же, гл. 10.

организованы одной властью и не отказываются быть частями и объединяться в одно целое». Таким образом, речь идет о монархии не как об объединяющем извне принципе, но как о принципе внутреннего единения, т. е. таком, при котором подход к человеку остается холическим, а не интеллектуалистичным: т. е. человек понимается не как рассудок, но означает объединенное разумом множество. Потому и понятие долга, которое обозначает исполнение некоей нормы скорее наперекор природе, нежели в сотрудничестве с ней (понятие, свойственное исключительно интеллектуалистическим антропологическим моделям, наподобие стоической), остается чуждым в своем существе построениям философа.

Синезий даже дает небезынтесный живописный портрет истинного властителя: «Необходимо, чтобы в нем царило и даже на лице отражалось вдохновенное внутреннее спокойствие. Это зрелище не будет вызывать страх, но будет достойно почтения. При таком тихом и спокойном расположении духа он вселяет удивление в друзья (иными словами, в добрых), на врагов же и людей злых наводит страх»³³. Вполне понятно, что византийский император — эта загримированная, неподвижная кукла, окруженная изображающими ангелов евнухами, — обладал чем угодно, только не внутренним спокойствием, отсутствие которого он как раз и пытался скрыть гипертрофированными формами его выражения.

5. Общение и царство

Переход от платоновской теории к соответствующей ей практике почти всегда обозначает также и переход от Платона к Аристотелю. Не иначе построена и речь Синезия, который осуществляет переход к практической программе посредством важнейшего тезиса политической философии Стагирита, гласившего: «Поскольку всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо

³³ Там же.

блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством, или общением политическим»³⁴. Совершенно ясно, что рефлексивное понятие общения встало у Аристотеля на место платоновского понятия государства как реальности, относящейся к сфере души — и мировой, и частной. Обычное у Аристотеля научное «как» сменило платоновское «что». Как и во многих других местах, если философии Аристотеля отводить приличное ей место, она окажется продолжением платонизма. Итак, эта объективированная душа, внутренний человек, бытийствует и осуществляет себя как множество, существом которого является отношение единиц друг к другу и всех их вместе — к объединяющему их принципу, т. е. к цели. Если определять государство как общение, то вопросом первичной важности в монархии окажется вопрос: «С кем общается государь?» — ибо в некотором смысле круг его общения и есть второе после него самого государство. Синезий прекрасно понимает этот момент. «Государь знает, что совершенство у Бога и что Бог в силу извечной своей сущности выше управляемых, тогда как для человека, управляющего многими и подобными ему людьми, собственная его природа недостаточна для попечений о всяком деле. Стараясь пополнить этот недостаток природы, он входит в общение с друзьями и тем увеличивает свою собственную силу; он, таким образом, будет видеть глазами всех, слышать ушами всех и пользоваться советами всех, направленными на общую цель»³⁵. Очевидно, Синезий ставит акцент на аристократическом, а не самодержавном характере наилучшего правления, ставит акцент на только-человеческом в личности государя; это дистанцирует его построение от доминанта — абсолютистского, пришедшего из Персии настроения

³⁴ *Политика*, I. 1. Цитируется по изд.: *Аристотель. Собрание сочинений* в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 376.

³⁵ *О царстве*, гл. 11.

поздней Империи. Формально следуя букве закона, Синезий не может сделать шаг назад к восприятию монархии как принципат; с другой стороны — настаивает на необходимости представительной власти, пусть хотя бы в лице друзей. Более всего то, о чем он говорит, напоминает македонскую монархию времен Александра Великого, где выражение «царский друг» было определено титулом, а в некоторых случаях, возможно, и должностью. «Вообще любовь императора к своим друзьям — дело отнюдь не маловажное... Приняв решение о том, что должно быть сделано, он утверждает это решение советом друзей. Для того же, чтобы дело было сделано, оно нуждается во множестве рук». Здесь государь — это, конечно же, принципс: первый среди равных. Можно с уверенностью сказать о том, что интенционально политические воззрения Синезия тождественны воззрениям императора Юлиана, пытавшегося пробудить сенат и другие республиканские учреждения от монархической спячки. «Самое слово царь появилось поздно, оставленное римлянами с того времени, как народ изгнал царей. Ибо мы с того времени вас почитаем и называем царями; вы же сознательно или бессознательно, уступая привычке, казалось, желали избежать одиозности этого названия. Поэтому в письменных обращениях к городам, к частным лицам, префектам, к начальствующим из варваров никогда не употребляли названия царь, но называли себя императорами. Императором же называется полководец, облеченный полной властью. И Ификрат, и Перикл вышли из Афин полководцами-императорами. И не оскорбляло это название свободного афинского народа, но сам он установил эту магистратуру как законную. В Афинах был и так называемый царь — второстепенный, подначальный магистрат. Я думаю, что народ, пользовавшийся полной свободой, употреблял это имя в насмешку. И император у них — это не монарх, но [человек] достойный и по делам, и по имени ...»³⁶ Невозможно не пожалеть о том, что кружок Аврелиана и император Юлиан «разминулись» в Константинополе на полстолетия, ибо об этом

³⁶ Там же, гл. 17.

кружке лиц мы должны говорить как о тех, кто был пробужден гением Юлиана к политике, спасшей Восточную империю.

Именно имея в виду, что дружба есть дело государственное, и особенно дружба царя, — становится понятна и беспощадная критика византийского двора и придворных: «Те, с которыми вы имеете общение в ежедневной жизни и в других делах, и которым доступ во дворец более свободен и более легок, чем даже стратигам и лохагам, и которых вы находите для [своего] удовольствия — это люди с малой головой и малым умом, настоящие недоноски, несовершенные произведения природы, подобные фальшивой монете, подделываемой трапезитами...»³⁷

6. Государь и армия

Следуя логике построения политической системы, где место единого занимает государь, место ума — круг друзей-сенаторов, Синезий определяет и третье деятельное начало: это армия. Судя по всему, Синезий опирается на представление (нигде им прямо не проговариваемое) о единосущности всех этих трех начал. Во всяком случае, учение об общении как о самой государственной деятельности распространяется им на солдат. Царь должен упражняться вместе с ними, жить их жизнью, «чтобы участием в делах привлечь каждого в живое общение, чтобы, называя воинов своими соратниками, не оказаться притворщиком и лжецом... Привычка солдат часто видеть государя возбуждает в их душах преданность к нему, которая имеет огромную силу и значение. И какое царство сильнее, чем то, которое ограждено любовью? Какое частное лицо, какой маленький человек свободнее и безопаснее, чем тот государь, которого не боятся, но за которого боятся подданные?»³⁸. Здесь перед нами опять встает образ Юлиана, делившего со своими германскими легионами все тяготы походной жизни, безмерно любимого ими и погибшего в отрыве от них.

³⁷ Там же, гл. 15.

³⁸ Там же, гл. 13.

7. Критика византийского стиля монархии — как варварского и нововводного. Противопоставление традиционного эллинского стиля власти

Этот раздел речи Синезия настолько смел, ярок и прост, настолько говорит сам за себя, что здесь достаточно было бы просто выписок. Впрочем, мы можем выделить здесь некоторые моменты. Во-первых, это критика сочетания в личностях императоров бездуховности с пышностью — варварство, проводником которого и вдохновителем является духовенство (нужно полагать, высшее): «Я полагаю, что ничто и никогда не причиняло Римской империи такого вреда, как та театральная пышность, окружающая фигуру императора, которая втайне подготавливается священнослужителями и выставляет вас в варварском облике. Не любят сожительствовать истина и фальшь. Но ты не оскорбляйся, так как это не твоя вина, но тех, кто первыми ввели эту пагубную болезнь и передали потомкам зло, возрастающее со временем. Ваша пышность и боязнь, что вы сделаетесь предметом меньшего почитания, если станете часто позволять лицемерить себя, держит вас взаперти, [превращая в] своих собственных пленников, причем вы очень мало видите, очень мало слышите, теряя мудрые уроки опыта. Вы радуетесь только телесным удовольствиям и преимущественно тем, которые более других погружают в материю, — наслаждениям вкуса и осязания. Ваше существование подобно существованию полипа. Вы отвергаете обыкновенное человеческое состояние, не достигая, однако же, совершенства, свойственного человеку»³⁹. О должной реакции на это зло мы уже говорили: это открытость императора, его пребывание в армии, выбор лучших друзей — словом, все то, что можно было бы назвать здоровым демократизмом.

Во-вторых, это критика азиатской роскоши двора, неразрывно связанной с расстоянием, отделяющим государя от народа. «Мостовая и голая земля слишком грубы для ваших нежных ног; вы можете ходить только по золотому песку. Караваны и корабли с большими издержками привозят вам из отдаленных стран этот

³⁹ Там же, гл. 14.

драгоценный песок; многочисленная армия занимается его разбрасыванием. В самом деле нужно, чтобы всюду император находил удовольствие, даже под своими ногами. Неужели теперь вы поступаете лучше, когда императоров окружает таинственность, когда, подобно ящерицам, убегающим от света в свои норы, вы скрываетесь в глубине ваших дворцов, дабы люди не видели, что и вы такие же люди, как они?»⁴⁰ Мы видим, что сердцем обоих обвинений является обвинение в мнимой божественности, в желании казаться божественным, а не быть — насколько это бывает возможным для человека. Мы бы сейчас сказали, что Синезий обличал идеологов нового христианского царства (так же как Плотин гностиков) — как людей, в силу отрыва от традиции обольстившихся относительно себя и реального положения дел и потому не предпринимающих даже того, что им посильно.

В-третьих, Синезий говорит о близящемся «моменте истины», о моменте, когда обольщение рассеется и откроется весь ужас настоящего. «Уже невозможно дальше оставаться в том состоянии нерадения, в котором ты находишься; невозможно идти дальше [по этому пути]. Все мы теперь помещены на тончайшем острие ножа; дело бога и императора по отношению к государству устранить этот кризис Римской империи, который уже зародился и должен выйти наружу»⁴¹.

Что же это за кризис? И что должен сделать, с точки зрения Синезия, император? Речь, конечно же, идет о «готском вопросе». Не следует забывать, что восстание Гайны, едва не кончившееся захватом готами Константинополя, произошло спустя несколько месяцев после произнесения речи Синезия, а через десять лет при подобных же обстоятельствах другой мятежный готский генерал — Аларих — взял Рим.

Прежде всего, император должен поработать над собой. Тот император, который есть, это почти то же самое, что отсутствие императора: «Возврати императорское достоинство к прежнему обычаю, ибо при установлении воздержного образа жизни и

⁴⁰ Там же, гл. 15.

⁴¹ Там же, гл. 18.

возвращении благоразумия обязательно возвратятся прежние блага, и произойдет и коренная отмена всего несоответствующего [этому]. Ты же, государь, будь инициатором возвращения благ и возврати нам государя, служителя государства»⁴². Речь Синезия настолько смела, что я не знаю ее аналогов во всё византийское тысячелетие.

Та же самая аскетическая теза, которая требует изгнания варварских нравов из души государя, в сфере политической требует полного изгнания варваров из государства. Логика рассуждения Синезия такова: будучи доброжелательно приняты Феодосием (речь идет о сорока тысячах готов федератов, принятых на военную службу вместе со своими вождями), варвары не оценили его великодушия, но приняли добро за слабость. «С этого времени и до настоящего дня они не перестают осмеивать нас, зная, что они должны были от нас получить и что получили. Слава об этом открыла путь к нам и их соседям. И из чужеземцев многие конные стрелки, оставив отечество, отправляются к сговорчивым людям и требуют гостеприимного приема, поступая по образцу этих негодяев»⁴³. Помимо непрерывного потока мигрантов при открытой границе, что можно назвать неправильной внешней политикой, губительна также и внутренняя политика империи. «Только человек безрассудный или пустой мечтатель, может видеть многочисленных юношей, чуждых нашим учреждениям и нашим нравам, занимающихся военными упражнениями, и не страшиться их. Ибо мы или должны думать, что они мудры, или, если в этом отчаяться, то признать, что скала Тантала висит над нашей империей на тончайшем волоске. Они бросятся на нас, когда почувствуют, что могут сделать это с успехом»⁴⁴. Здесь Синезий как в воду смотрел. «Законодатель не должен давать оружия тем, которые не рождены в его стране и не воспитаны установленными там законами... Не заботиться о защите от варваров, как будто они нам преданы, и в то же время позволять гражданам быть свободными

⁴² Там же.

⁴³ Там же, гл. 21

⁴⁴ Там же, гл. 18.

от военной службы, что это значит, как не стремиться к гибели!... Малейшего предложения достаточно, чтобы вооруженные пожелали стать господами граждан и не приученные к войне могли быть вынуждены сражаться с опытными в военном деле. Но прежде чем дело дойдет до этого, до чего отчасти и дошло, нам следует возвратить римские помыслы и приучиться самим добывать себе победы, причем варвары не должны в этом принимать никакого участия, — их нужно удалить из всех учреждений»⁴⁵. Но откуда же взять солдат? «Скорее, чем позволять скифам носить оружие, должно требовать от нашего земледелия людей, которые им занимаются и которые готовы его защищать. Исторгнем поэтому философа из школы, ремесленника из мастерской, торговца из лавки; призовем эту чернь, шумящую и праздную, проводящую время в театрах, пока есть еще время действовать — если она не хочет в скором времени перейти от смеха к плачу; пока еще нет никакого препятствия для создания собственной армии из римлян». В конечном счете, сама жизнь сделала из жителей Константинополя, вставших на защиту императора, солдат; готские же войска, как и предсказывал Синезий, обратились в его врагов.

Для того же, чтобы провинции процветали, есть очень простой рецепт: снизить налоговое бремя, ведь большие деньги ни к чему «хорошему государю, не приученному гордыней ума к большим издержкам»⁴⁶. В эпоху, когда взимание налогов превратилось в узаконенный государством грабеж собственных подданных, Синезий — придерживающийся взглядов Платона и Аристотеля на торговцев как на наихудший элемент общества — мог приложить к этому классическому отношению еще и личную ненависть к позднеимперской бюрократии, которую он иначе как в категории торговцев осмыслить никоим образом не мог. Пределом всех зол Синезию кажется корыстолюбивый император — он хуже торговца⁴⁷, ибо его основное назначение быть «раздае-

⁴⁵ Там же, гл. 19.

⁴⁶ Там же, гл. 25.

⁴⁷ Там же.

лем благ, неутомим в исполнении этого, как неутомимо солнце, изливающее лучи...». Но вернемся назад.

Если варваров нельзя пускать солдатами в армию, то тем менее они могут занимать какие бы то ни было командные должности, будь то в армии или в сенате: «При виде того, что теперь происходит, бог войны и богиня Фемида, присутствующая на собраниях, должны часто, я думаю, скрываться от стыда: полководец, одетый в звериные шкуры, командует воинами, одетыми в хламиды; варвары, завернувшись в грубый плащ и надев сверху тогу, приходят рассуждать с римскими магистратами об общественных делах, восседая в первом ряду после консулов, выше стольких почетных граждан. Потом, выйдя из сената, они снова надевают одежды из звериных шкур и смеются с своими товарищами над этой тогой, одеждой, как они говорят, неудобной для людей, которым нужно носить меч. Странность нашего поведения меня часто удивляет, но вот что особенно меня смущает. Во всех семействах, пользующихся достатком, рабами бывают скифы; скифы накрывают на стол, готовят еду, разливают вино. Служители, носящие носилки, на которые садятся их господа на улицах, также скифы... Но чтобы эти люди, белокурые и причесанные на манер эвбеян, были в одной и той же стране рабами частных лиц и хозяевами государства — это зрелище неслыханное, удивительное для других»⁴⁸. Синезий вспоминает восстание Спартака, но имеет в виду катастрофу при Андрианополе, когда восставшие рабы соединились со своими родственниками — внешними врагами. Именно это погубит спустя десятилетие и Рим.

Пытаясь резюмировать политический рецепт Синезия, приведем следующую выдержку: «Увеличив собственные полки, а у полков уверенность в себе, создав собственное войско, ты придашь государству то, в чем оно оказалось нуждающимся... нужен гнев против этих людей. Пусть они или в зависимом состоянии обрабатывают землю, как это некогда делали мессенцы для лакедемонян, положив оружие, или пусть бегут тем же путем, каким пришли, и объявят обитающим по ту сторону реки, что нет уже у римлян прежней кротости, но что управляет ими молодой и благородный

⁴⁸ Там же, гл. 20.

государь»⁴⁹. Сам Аркадий, конечно, к этому способен не был, но его новые друзья из кружка Троила, находившиеся у власти по крайней мере последующие пятнадцать лет, сумели если не исправить, то несколько откорректировать то бедственное положение, к которому привела политика Феодосия.

Таков был Синезий-политик.

III. Антропологическое введение в космологическую психологию

*Если каждое слово звучит на родном языке,
Как узнаю, богат ли язык у родного народа?
Если только пять пальцев на каждой руке,
То насколько меня обсчитала природа?*⁵⁰

Начать изложение этой части учения Синезия нужно, обратив внимание прежде всего на тот идеал мудреца (т. е. идеального человека — цели, образца для подражания в этике), который Синезий противопоставлял философско-монашескому идеалу, всецело доминировавшему в сознании образованных людей IV в. в независимости от их вероисповедания. Обрисуем кратко философско-монашескую парадигму: в ее основании лежит кинико-стоическое учение о разуме в нас — как истинном человеке, собственно человеку (образе Бога, говоря языком христианства), который настолько достаточен в себе, что именно достигая самодостаточности (т. е. — говоря языком апостола Павла — отвергая мир), он вступает в сферу сознавания родственности Божеству, которое есть Ум, и становится божественным. Ранние и средние киники, а равно и стоики акцентировали внимание на этом героическом моменте отвержения (покаяния, как сказали бы христиане), независимости мудреца от всего земного и внешнего, на противопоставлении красоты духовной красоте физической (модная на протяжении всего византийского периода

⁴⁹ Там же, гл. 21.

⁵⁰ Г. Жуков, строки из стихотворения «Акын».

эстетика высокого духа в уродливом или больном теле восходит к первому же поколению киников), на свободе духа от мук физических — нищеты и пыток во время преследований, и социальных — депривации и общественного презрения. Такое героическое сознание, оформившись в IV–III вв. до н. э. в эллинской философии, никогда более не умирало: со II–I вв. до н. э. его принимают в разных модификациях все без исключения продолжившие существовать философские школы. Начиная с I в. н. э. — с неопифагорейцев и, прежде всего, Евдора Александрийского — к этому отрицательному идеалу начинает присоединяться и положительный. Т. е. начинает идти речь об обретении переживаний и способностей, которые обычными и широко распространенными не назовешь. Божественность, обретаемая как следствие автаркии, начинает пониматься не как сознание своей независимости от внешнего и низшего, но как реальное обладание божественным могуществом и знанием. Таким образом, образованная публика начинает требовать от мудрецов богочеловеческих добродетелей, а философы начинают требовать этого от себя. При такой постановке вопроса на первый план выступает вопрос о методе, т. е. о пути, которым можно достигнуть богочеловечества. Евдор восстановил в этом качестве пифагорейские обычаи, его ближайший преемник Филон Александрийский — закон Моисея, всевозможные гностики отправились в этот путь на утлом судёнышке своей фантазии, так что их путешествия едва ли возможно когда-либо будет отобразить на карте; Ориген понял в этом же смысле христианские мистериально-аскетические практики, Гермес (называю этим именем автора или авторов *Герметического Свода*), а за ним и Ямвлих — ритуалы эллинистического язычества; наконец, Плотин был тем, кто показал, как человек может сам послужить для себя путем в Небо. Таковы были ответы философов, точнее сказать — не ответы, но таковы были эксперименты, поставленные людьми Науки в эту эпоху на себе: эксперименты, давшие положительные результаты (само собой ясно, что еще превеликое множество всего было либо изначально позерством, либо окончилось полным провалом). Однако, помимо философско-аскетического уровня этих событий, существовал и

уровень презентации их для широкой публики — уровень идеологии и PR-технологии, как мы бы сейчас сказали. Именно на таком уровне только и существует филэллинство, филварварство; та или иная система ценностей; то Священное Писание или это; один бог-спаситель или другой; то или иное чтимое имя Первоначала. На этом мы сейчас и остановимся. К концу IV — началу V вв. реалии века III-го были уже очень далеким прошлым. Почти забылось, превратившись в литературу, пифагорейство; гностицизм и герметизм становятся явлениями периферийными (как в пространственном, так и в интеллектуальном смысле); уходит в прошлое филоновское иудейство; запрещается оригинализм; даже римский платонизм — помимо Синезия и кружка Гипатии — не находит никаких последователей.

Учение Плотина, отвергавшего всякое Писание в пифагорейско-иудейско-христианском смысле слова, а также и любые теургические практики, должно было пониматься двояко: и как учение политическое — в связи с неудачной попыткой Плотина построить Платонополис, и как учение мистико-аскетическое — в связи с отрицанием Платином значимости теургических (культурных) практик для духовного восхождения. Ближайший преемник Плотина — финикиец Порфирий, проживший основную часть своей жизни на идеологическом уровне сознания (где его деятельность, как историка и филолога, выше всяких похвал), в сфере собственно философской, с одной стороны, регрессировал к отрицательному кинико-стоическому идеалу, с другой же — привил неоплатонизму страсть ко всякого рода очищениям, фундированным азиатской брезгливостью к нечистому и, разумеется, ощущением превосходства «чистых» над «нечистыми»; иными словами, будучи в сфере идеологии жесточайшим врагом христианства, в сфере религиозного самочувствия и практики он ничем вообще не отличался от современных ему христиан. В рамках того же самого азиатского самочувствия уже в следующем поколении Ямвлих сделал роковой для неоплатонической философии шаг — принял и философски истолковал культ.

Синезий двинулся совершенно в ином направлении. Он, вне всяких сомнений, был убежденным поклонником эллинской древности, однако, как и Плутарх Херонейский в I в. н. э., не принимал кинико-стоического идеала, бывшего базисом аскетической духовности Поздней Античности. Обращаясь к тому же Пифагору, он не пытался — вслед за Евдором и Ямвлихом — акцентировать внимание на ритуальной дисциплине школы, но на ее политической деятельности. Синезий полностью принимал древний идеал калокагии — соответствия телесной красоты и душевного совершенства, политического успеха и религиозной мудрости. Мудрец — по Синезию — это философ (очень может быть, в идеале — и пифагореец, но пифагореец в стиле Эпаминонда). Идеология «чистоты», «избранничества», всё связанное с брезгливостью и высокоумием Синезию почти полностью чуждо, что и отличает его от подавляющего большинства современных ему авторов — не важно: языческих или христианских. Теперь пришло время остановиться на отношении Синезия к рождавшемуся на его глазах монашескому мифу.

Когда мы встречаем в IV в., с одной стороны, людей, создающих новый миф и новых героев (ярчайшим произведением этого жанра является принадлежащее перу Афанасия Александрийского «Житие святого Антония»), а с другой стороны — людей, этот новый миф и его героев критикующих (а таков Синезий и его трактат *О жизни по Диону*) — мы должны, я полагаю, сказать несколько слов о предыстории спора.

1. Традиция идеализации варварства в эллинской литературе от гиппемолгов и абиев до жития св. Антония

Литературной традиции идеализации варваров посвящен превосходный очерк Н. С. Широковой⁵¹, выписку из которого я позволю себе здесь привести:

⁵¹ Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // в кн.: Античный полис. Л., 1979.

«Традиция эта в греческой прозе восходит еще к *Землеописанию* Гекатея Милетского (V–VI вв. до н. э.), говорившего о праведных гиперборейцах, обитавших на севере, за Рипейскими горами, в поэзии же — к самому Гомеру, у которого содержатся упоминания о “благородных гиппемолах” и “питающихся молоком абиях — справедливейших из людей” (*Ил.*, XIII, 6): они, конечно же, тоже обитали на севере. Место этих легендарных народов позднее заменяют скифы и кельты, у которых с их предшественниками на первых порах не так мало общего: “Так, из Аристотеля мы узнаем, что скифы и кельты живут вблизи того места, где океан обтекает землю (*De mundo*)”, т. е. там же, где жили и гиперборейцы. Затем, Исократ, его ученик Эфор и ученик Аристотеля Дикеарх — все они считали, что поскольку цивилизация приносит неравенство, несправедливость и охраняющее их государство, то равенство и справедливость существуют в тех обществах, где нет ни цивилизации, ни государства. От этих ранних утопистов остался лишь фрагмент из Эфора, цитировавшегося Страбоном (*География*, VII, 7, 7–9): “Скифы Эфора справедливы, воздерживаются от употребления мяса, благочестивы, не знают частной собственности, не знакомы со страхом, завистью, ненавистью”. При этом совершенно невозможно сказать, что греки не знали реальных варваров во всей их дикости и неприглядности, а Страбон и описывал их такими (VII, 9). В этот же ранний период следует упомянуть и об идеализации Исократом критян, а Платоном и киниками — спартанцев: всех этих мыслителей привлекала суровая, почти аскетическая простота жизни, в противовес растленной жизни “цивилизованного” человека.

Куда лучше сохранилась традиция идеализации кельтов, происходившая уже на почве стоической философии, прямо полагавшей золотой век в естественном образе жизни первого человечества. Здесь мы видим, во-первых, явную идеализацию, например Дион Хризостом (*Речь*, XLIX), Ипполит (*Philosophumena*, I, 25), Диоген Лаэртский, I, 5, Климент Александрийский (*Строматы* I, 15, 70; I, 71, 3) и Ориген (к сожалению, без указания работ). Родоначальником традиции признается Сотий Александрийский (ок. 200 до н. э.): у всех этих авторов кельты — величайшие мудрецы и философы. Во-вторых, следует сказать об идеализации скрытой. Родоначальник этой традиции — Посидоний (*История*, кн. 23), к ней принадлежат также Диодор и Страбон — оба стоики, а также Цезарь и Тацит. Страбон, насколько можно понять, постоянно порывался увидеть стоический идеал в опыте, им идеализировались и евреи (XVI, 2, 37), и мизийцы, и фракийцы (VII, 3, 3), и геты (VII, 3–4) — как народы благочестивые в отношении божества, справедливые и ведущие некий первично свойственный человечеству образ жизни. Чтобы понять, каким образом к этой традиции относятся римляне, нужно иметь в виду, что германцы для древних — это “самые дикие из кельтов” (Страбон, VII, 1, 2); соответственно, когда мы встречаемся с германцами у Цезаря (*Записки о Гальской Войне* VI, 21) или у Тацита (*Герм.*, 19), то их суровость и добродетель имеют явно стоическое происхождение. Совершенно в том же духе сам Посидоний, например, идеализирует древних римлян (см.: у цитирующего его Афиней

VI, 105–109), а то, что пишет Цезарь (там же, VI, 22) о простоте образа жизни германцев и отсутствии у них частной собственности на землю, совершенно тождественно тому, что провозглашает естественным и должным Сенека в *Письме 90*. Таким образом, германцы оказываются золотым прошлым кельтов, а из этого следует немаловажное следствие: получается, что дикость и жестокость кельтов в их описании Диодором, Страбоном и Цезарем вовсе не обязательно доказывает документальность таких описаний, но является, в рамках мировоззрения этих авторов, подтверждением вторичности этих народов, их отступления от золотого века. Выходит, что “даже те античные тексты, которые, казалось бы, дают объективный, эмпирический материал о варварах... оказываются насквозь тенденциозными, пронизанными от начала до конца теми или иными философскими идеями, так что их сдержанное, а иногда даже враждебное отношение к варварам, представляет собой ту же идеализацию, только со знаком минус”.

Если иметь в виду: 1) эту литературную традицию, 2) кинико-стоическую философию истории⁵² (так называемую теорию деградации от «золотого века» до «мирового пожара»), в рамках которой эта литературная традиция и существовала в Поздней Античности, и, наконец, 3) кинико-стоический идеал мудреца (друга Богу, следующего своей природе, которая есть разум; бесстрастного относительно всего земного), — не составит труда понять, как писались монашеские манифесты IV–V вв., ставшие парадигматическими мифами для позднейшего византийского творчества в области идеологии. Поскольку все эти документы построены схожим образом, мы возьмем первый и наиболее талантливый из них — «Житие св. Антония» — и на его примере постараемся уяснить те стихии, из которых такого рода памятники составлялись.

⁵² Античная философия истории знала все три модели исторического времени: к числу «прогрессистов» классической эпохи относят Эсхила, Ксенофонта, Протагора, Крития; к числу «деградистов» — Антифонта, Дикеарха, киников; представления о цикличности времени придерживались Аристотель и несколько позднее — Полибий; стоики же совмещали учение о цикличности с учением о деградации, говоря о первом в рамках дискурса о жизни вселенной в целом и о втором — в связи с жизнью каждого из возникших миров. Наконец, в диалогах Платона мы находим все вышеуказанные модели времени: что думал по этому поводу сам философ, остается непроницаемой тайной.

Насколько мы сейчас знаем, создателями самого жанра «жития» (или, по-гречески, «биоса») были пифагорейцы, начавшие очень рано записывать героические легенды о своем божественном патроне. В первые века нашей эры «биос» вырос в трудах античных историков во вполне полноценный литературный портрет, который, однако, везде и всегда был также и площадкой для изложения этических и политических концепций и идеалов. Достаточно вспомнить *Жизнеописания* Плутарха и, скажем, *Агриколу* Тацита, чтобы понять, насколько до неразличимости тесно могли сплетаться эти разнесенные для нас концепты в повествованиях античных авторов. К III в. н. э. в языческой традиции появляются уже полноценные «жития» типологически неотличимые от позднейших христианских творений этого жанра: *Житие* Аполлония Тианского, *Жизнь Плотина* (написанные, соответственно, Флавием Филостратом и Порфирием). Это ближайшие предшественники христианской агиографии, а *Жизнь Пифагора*, принадлежащая перу Ямвлиха, — ее современница.

Учитывая вышеописанную особенность жанра, взглянем на «Житие», написанное Афанасием. Сразу же бросается в глаза настойчиво проводимый через весь памятник мотив стоической «апатейи» — бесстрастия — как характерной черты мудреца: в гл. 14, 46, 51, 67 — мы находим наиболее выразительные образцы описаний бесстрастия св. Антония. Прочитаем один из них: «Когда все стали его приветствовать ...он пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло вывести его из обыкновенного естественного состояния»⁵³. Мы видим, что состояние естественное понимается как состояние следования разуму, а сам разум — истинной природой человека. Налицо кинико-стоический антропологический интеллектуализм, да и сам герой неотличим в рамках этого дискурса от фигуры мудреца, рассуждение о котором было одним из излюбленных интеллектуальных упражнений в этих школах. Так что здесь в образе Антония, как говорится, «ничего личного».

⁵³ Гл. 14; Здесь и ниже цитируется по изданию: *Афанасий Великий. Творения* в 4 т. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903 (репринт: Валаамский монастырь, 1994).

Столь же легко обнаруживается в «Житии» и кинико-стоическая теория золотого века — последующей деградации. В гл. 20 Афанасий вкладывает в уста св. Антония следующее рассуждение: «Если мы пребываем такими, какими созданы, то мы добродетельны», т. е. первичное и естественное состояние человека это состояние добродетельное, оно же — разумное. Библейские представления о первичном райском состоянии здесь до неразличимости слиты с кинико-стоическими воззрениями на ход исторического процесса. Соответственно, «когда душа уклоняется и делается несообразной с естеством, тогда называется это пороком души», а «добродетель образуется в душе, у которой разумные силы действуют согласно с естеством. А сего достигает душа, когда пребывает, какою сотворена; сотворена же она была доброю и совершенно правою». Ясно, что перед нами не только кинико-стоическое понимание истории, но и того же происхождения определение добродетели. Из такого определения природы и добродетели уже первое поколение киников (тот же Диоген Синопский, например) извлекло совершенно те же выводы, что и Антоний (Афанасий). Возвращение к истокам, к до-цивилизационному, естественному состоянию предполагает, во-первых, отказ от собственности (не будем забывать, что жена и дети также воспринимались — и в IV в. н. э., и в древности вообще — как разновидность имущества); во-вторых — умерщвление всего позднейшего, договорного, мнящегося, происходящего от цивилизации. К этой же сфере относится и принципиальное решение не пользоваться рабским трудом, а трудиться самому, либо жить на подаяние — мотив, восходящий к первому поколению киников и не воспринятый затем стоической школой. В «Житии св. Антония» нищета, самоумерщвление и труд — это необсуждающиеся аксиомы, вытекающие, якобы, из новозаветных императивов. Даже кажущийся специфически христианским мотив обращения Антония к монашеской жизни под воздействием чтения Писания, является классическим сюжетом философского «биоса»: не иначе, например, обратился к философии основатель стоицизма Зенон, как описывает это событие Диоген Лаэртский (VII, 1). Думаю, что если бы памятники

эллинистической литературы сохранились лучше, мы нашли бы и другие прообразы.

Итак, портрет Антония оказывается портретом кинического или стоического мудреца во всем, что касается собственно философских моментов его воззрений, так что для людей, получивших эллинское образование, он оказывается узнаваемым и своим (чем, вообще говоря, и обеспечивалась грандиозная популярность нашего памятника). Теперь Афанасию остается наложить на эту философскую прорись экзотические краски добродетельного варварства. Разумеется, Антоний оказывается не только египтянином из достаточной семьи (гл. 1), но и безграмотным египтянином из достаточной семьи (гл. 73), при этом настолько безграмотным, что считает полезным для духовной жизни ведение ежедневных записей, дневника (гл. 55). Совершенно понятно, что пустыня, египтяне, безграмотность — это та красочная экзотика, которая бередила чувство собственной неполноценности едва ли не всех хоть как-то мысливших обитателей имперских городов, задуманных бюрократией, полицией и культурой. К числу подобных экзотических «заманух» нужно отнести и такое, скажем, заявление, вложенное в уста св. Антония: «Душа во всем чистая и верная своей природе, соделавшись прозорливою, может видеть больше и дальше, нежели демоны» (гл. 34). В век, когда лишенность традиций и беспокойствие жизни заставляли всех — от императора до последнего матроса — искать истину у разного рода предсказателей, такая реплика носит отчетливо пропагандистский характер обещания всеми искомого блага.

Понимая это, уже не удивляешься тому, что герой Афанасия, воспитанный исключительно на Библии простец, походя критикует теорию стоической аллегорезы (гл. 76), общетеософского учения о душе (гл. 74).

В рамках той же хорошо узнаваемой варварофильской эстетики выдержаны и сюжеты споров Антония с философами, в которых он без труда посрамляет их (гл. 72–80). Образцом для подражания здесь была для Афанасия литературная традиция так называемых *встреч*. Например: «У Аристоксена из Тарента Сократ беседует с индийским мудрецом, причем оказывается без

труда побежденным. Клеарх из Сол, ученик Аристотеля в диалоге *О сне* описывает встречу Аристотеля с неким иудейским мудрецом, вызывающим у него восторг своими сверхъестественными способностями»⁵⁴. Это, опять же, то малое из многого, что известно нам по сохранившимся клочьям утерянной литературы. К литературной же традиции превосходства добродетельного простеца над царем, фиксирующейся, например, в *Эвбейской речи* Диона Хризостома и восходящей, вероятно, к известному сюжету о Диогене и Александре, относится сюжет о наставлении Антонием Констанция и Константа из гл. 81 нашего памятника.

Думаю, мы можем указать даже на прямое совпадение Афанасия с Порфирием, *Жития св. Антония* (гл. 45) и *Жизни Плотина* (гл. 1). Порфирий: «[Плотин] казалось, всегда испытывал **стыд** от того, что жил в телесном облике и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине»⁵⁵; Афанасий: «Когда хотелось вкушать пищу, ложился спать, приступал к исполнению других телесных потребностей, чувствовал он [Антоний] **стыд**, представляя себе разумность души. Нередко, со многими другими иноками приступая к трапезе и вспомнив о пище духовной, отказывался от еды и уходил от них далеко, почитая для себя за **стыд**, если увидят другие, что он ест. По необходимому же требованию тела вкушал пищу, но особую, а нередко и вместе с братией, сколь же **стыдясь** их, сколь и уповая предложить им слово на пользу». Нет никаких сомнений в том, что в обоих памятниках мы имеем высшее проявление культуры стыда, ее логическое завершение: стыд за самый факт собственного телесного существования. Совершенно ясно, что при таком положении дел либо должно было кончиться существование, либо стыд. О совести пока еще известно не было, так что и у Порфирия, и у Афанасия вывод о

⁵⁴ См.: Бикерман Эл. Дж. Евреи в эпоху эллинизма. Москва–Иерусалим, 2000. С. 22–23.

⁵⁵ Порфирий. *Жизнь Плотина*. Цитируется по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 462.

необходимости прекратить телесное существование напрашивался сам собой.

Мы видим, что «Житие», выглядевшее для человека, не знакомого с тысячелетней традицией эллинизма, документальным или историческим, при взгляде на него изнутри той культуры, в которой оно было написано, предстает для нас историческим документом ровно в том же смысле, что и все жития эллинистического периода. Это ни в коем случае не легенда и не выдумка: это манифест, составленный из всем понятных и известных сюжетов и мотивов эпохи.

Здесь мы должны также сказать о двух сюжетах восточного происхождения, занимающих в нашем памятнике почетное место. Это, в первую очередь, семитический пандемонизм, фиксирующийся начиная со II тысячелетия до н. э. в первой же из сколько-то сохранившихся до наших дней семитических литератур — вавилонской — и непрерывно фиксирующийся в любой традиционной семитической литературе вплоть до наших дней. Второй момент, хорошо представленный наряду с первым уже в Новом Завете, — это понимание экзорцизма как универсального средства улучшения мира. Поскольку всё дурное — и пороки, и болезни, и жестокие цари — вызвано демонами, то существует столько же видов экзорцизма, сколько и видов зла, в том числе медицинский и политический экзорцизм. Эта (по-видимому, собственно христианская) концепция, из которой прямо следовало, что святой человек — прежде всего, борец с демонами, была неплохо знакома эллинскому человеку по собственным мифам, по Гераклу и другим героям, проводившим свою жизнь в борьбе со злом прошедшей (в нашем случае — до-христианской) эпохи. Потому описание борьбы Антония с демонами, принимающими многообразные формы, восходит, разумеется, к описаниям борьбы героев со всевозможными чудовищами. А учитывая, что словом «человекобог» впервые в эллинской культуре Софокл назвал Геракла⁵⁶ и что тот же Геракл считался патроном кинической

⁵⁶ См.: *Зелинский Ф. Ф.* Характер античной религии в сравнении с христианством // в книге: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. М., 1995. С. 353.

и стоической школ, а Афанасий учил, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — учитывая все это, героический экзорцизм Антония следует понимать как одну из скреп, сшивавших эллинское и варварское в едином образе.

Что же прибавилось в «Житии» к хорошо известной древним системе идей и образу мудреца — к тому, что составляет, так сказать, самое тело, сам массив «Жития»? Нет никаких сомнений в том, что этой «специей», этой ароматической «солью», благодаря которой всё обрело другой вкус стало, так сказать, выглядеть в другом свете, — было сознание собственной богоизбранности, знакомое нам в до-христианскую эпоху по кумранитам и другим иудейским религиозным движениям. Я бы сказал, что для того чтобы получить Антония, как его описывал Афанасий, нужно в лунную ночь бросить в котел со стоическим мудрецом хвостик (высушенного кумранским солнцем) иудейского мессианизма. Впрочем, оставив в стороне иронию, нужно со всей строгостью сказать: мы не имеем ни малейшего понятия об истинных замыслах Афанасия, который, судя по всему, был примерным пастырем, т. е. мы не знаем: собирался ли он своим памфлетом увлечь на путь монашества интеллигенцию Средиземноморских городов или ввести в цивилизованные (т. е. церковно-эллинистические) формы весь тот разномастный и полусумасшедший контингент, который обитал тогда в египетской пустыне и который знаком нам отнюдь не только и не столько благодаря писаниям ученого епископа и т. п. беспристрастным свидетельствам, но благодаря Библиотеке Наг-Хаммади и текстам низового герметизма, чье происхождение столь незавидно, что полностью исключает возможность всякого «епархиально-го» редактирования и фальсификации, как и тексты Кумрана.

2. Критика монашеской идеологии и идеалов Синезием

Синезий сознательно элиминировал большую часть античных мотивов и традиций, лежащих в основании ранних монашеских манифестов, выдворяя тем самым новую идеологию на зыбкий песок породившего ее варварства (к тому же провозглашаемый

обетованной землей). Но здесь следует разбираться последовательно.

Мы уже говорили, что одним из фундаментальных идеалов монашества был кинико-стоический отказ от цивилизации. Синезий полностью принимал этот идеал: похвала сельской жизни и простым людям — крестьянам и охотникам — мотив, проходящий через все его творчество от *Похвалы лысине* (самого раннего из его произведений) до *Гимнов* и *Трактата о снах*. Отказ от цивилизации, однако, сочетался в кинико-стоическо-монашеской парадигме с превозношением варваров. У Синезия, напротив, естественность связывалась с филэллинством. Наконец, если у первых отказ от цивилизации приводил к отказу от собственности, деторождения, всего связанного с общественной жизнью и словом, то Синезий не видел ничего дурного в обладании собственностью и настаивал на необходимости для философа рождать детей и участвовать в общественной жизни.

На это расхождение стоит обратить самое пристальное внимание. Синезий — точно так же, как любой киник, стоик или монах, — отличает философию от софистики по образу жизни⁵⁷; в полном соответствии с традицией этой школы он понимает философствование как жизнь, не сообразующуюся с общими нормами (т. е. как экстремальный образ жизни, — сказали бы мы)⁵⁸. В полном согласии с отрицательным идеалом этой школы, он понимает целью философствования освобождение⁵⁹; в полном согласии с положительным идеалом — понимает философию как средство богообщения⁶⁰; и однако настаивает на духовном значении «мирского» и отвергает монашество. Как это получается — совершенно ясно ведь, что мотивы Синезия должны быть бесконечно далеки от протестантских и даже отдаленно не могут их напоминать?

Будучи христианином — естественно, нужно полагать, усвоившим традиции александрийского богословствования — он,

⁵⁷ *О жизни по Диону*, 1. 2 и далее.

⁵⁸ Там же, 1. 10.

⁵⁹ См., например: *О жизни по Диону*, 9. 3.

⁶⁰ См., например: *О жизни по Диону*, 5, 2.

вслед за Климентом Александрийским, был не далек от утверждения, что христианин и истинный гностик это одно и то же; вслед за Климентом, он (полагаю я) считал, что Святой Дух — величайший из педагогов, наставляющий нас посредством Писания. Однако если Климент объяснял очевидную общность многих и многих библейских мыслей и фраз с мыслями эллинских поэтов и философов — прямым воровством их у библейских авторов, то Синезий определенно не разделял этого эллинофобского пафоса апологетов. Неизбежным выводом оказывалось, что одно и то же Писание разлито во многих писаниях, хотя мы, конечно, можем признать некоторые центры и фокусы этого божественного учительства и света. Так или иначе, у Синезия первичная сфера откровения божества это именно текст — в точности так же, как у Климента, Оригена и всех философствовавших александрийцев (у язычников это будут тексты Гомера и Платона). Появление такой теологии предсказуемо в городе со столь старыми и крепкими филологическими традициями (это если не обращать внимания на уже набирающее в тогдашнем иудействе силу, но еще латентное представление о сотворении Торы раньше материально-го мира и тому подобные теологумены).

Итак, принимая александрийское понимание текста как сферы откровения Бога и отвергая эллинофобскую теорию воровства, Синезий делает необходимый вывод о духовном значении литературы и безразличности ее для достижения богообщения. Разумеется, та литература, о которой говорит философ, — не современная ему риторика. Что же это за литература? Отчасти, разумеется, классические авторы; отчасти же, если принять во внимание то, что говорит Синезий в *Трактате о сновидениях* (20. 1) о связи истинной литературы со сном и, тем самым, с бессознательным, — это и вовсе литература будущего: романтическая, я бы сказал, литература. В трактате *О жизни по Диону* (17. 1–3) он пишет: «...Наилучшее состоит в том, чтобы иметь от природы ум, годный для любого дела, т. е. ум в действительности — ум риторический и ум поэтический — пусть бы он и не достигал во всех них последних вершин. В наш мир уже приходили такие люди, наделенные такими способностями, проникнутые

величием, наделенные внутренним знанием: люди, не нуждавшиеся в обучении, становившиеся сами образцами для подражания в своих искусствах. Но, конечно же, большинству людей не выпала эта благая судьба, некоторые же весьма далеки от этого — это умы в возможности. Эти вот умы в возможности — одни больше, другие меньше, одни ближе, другие дальше находящиеся от цели — ведомы умами в действительности к их цели, поскольку сами умы в действительности суть достигнутые цели своих действий [к этому они ведут и умы в возможности]. Вся работа наша с книгами направлена к единственной цели — пробудить возможное в нас к действительности. Итак, в первую очередь, пусть повсюду властвует литература, основанная на чувствах, пусть, продвигаясь вперед, она пробует собственные силы и ни в коем случае не цепляется за слова. Точно так же как иная проблема приветствуется и принимается нами, поскольку трудность дает упражнение нашей изобретательности, так же и ум, не имея возможности положиться на глаза, но будучи вынужден заполнить пробел в читаемом, пусть упражняет свою изобретательность, чтобы в одиночку во время чтения справляться с такими трудностями. Вместе с тем уму следует привыкнуть не зависеть ни от кого кроме себя».

Именно рассматривая литературу как духовное делание, можно понять всю беспощадность критики Синезием современной ему риторической формы литературы⁶¹ и учителей как страты⁶²: для философа такая действительность представлялась очевидной профанацией, если только не кощунством. Но слово все-таки ниже мысли; оно — орудие общения с людьми и миром: Синезий отличает его от собственно философствования — стихии чистой мысли, — благодаря которому мы говорим с собою и с Богом⁶³: мудрецу следует познавать как филологу, а судить — как философу.

⁶¹ *О жизни по Диону*, 12. 3.

⁶² Там же, 14. 1.

⁶³ Там же, 5. 2.

Возвращаясь к нашему вопросу об отвержении монашества: из понимания литературы как духовного делания (при сопоставлении с тем очевидным фактом, что именно эллины создали литературу в собственном смысле слова и являются знатоками как своей родной, так и мировой литературы⁶⁴) с аподиктической необходимостью следовало, что эллины призваны как минимум к энциклопедизму и как максимум — к истинному гнозису, что они есть народ, по природе предрасположенный и избранный для этого. Отсюда же с необходимостью следовало, что мисология (т. е. ненависть к слову) есть следствие ущербности природы⁶⁵; если же умение говорить есть умение властвовать (а это, с точки зрения всех эллинов, одно и то же умение), то мисология есть знак природы рабской, каковая и свойственна варварам.

С большим талантом рисует Синезий социально-психологические портреты современного ему эллинства и варварства; они отнюдь не построены по принципу черное–белое и лишены поверхностной конъюнктуры: «Варвар упорнее эллина оберегает установления; к чему бы он ни стремился, он рвется сильно и без передышки; эллин же остроумен, куда боле причастен культуре, но и слабеет куда быстрее»⁶⁶. Оставляю самому читателю все эти остроумные наблюдения и замечания.

Здесь мы, наконец, должны сказать, что как бы ни было для нас соблазнительно понимать антитезу «эллинизм–варварство» исключительно в национальном ключе, это едва ли было так для самого Синезия. Варварство и эллинизм для него — две идеальные установки, которым может следовать человек в независимости от национальности, и лишь отчасти будучи обусловлен воспитанием⁶⁷. Именно поэтому антитеза эллинства и варварства для философа универсальна и проходит транзитом через всю антропологию. Уже в самом раннем своем произведении Синезий высмеивал варварофильские рассуждения Геродота о

⁶⁴ Там же, 4. 3.

⁶⁵ Там же, 5. 3.

⁶⁶ Там же, 7. 6.

⁶⁷ См., например: *О жизни по Диону*, 11. 1.

заимствовании эллинами богов у египтян: «Единственный бог, которого египтяне не скрывают, но напротив — выставляют на показ — это Асклепий. И он совершенно лыс! — Однако же в Эпидавре власат. — Это потому, что эллины “равнодушны к исследованию истины”. О, сколь справедливы порицания историка! Ведь египтяне видят Асклепия ежедневно и вербально общаются с ним: общаются не только у его алтаря, не когда ему это будет угодно и не о том, что он скажет. Нет, я слышал, что муж египетский владеет искусством обращения с богом и некими магическими приспособлениями. Так что как только он захочет, произносит несколько варварских слов и вымаливает у богов все то, что по естественному расположению повинуется [магическому] притяжению. Из этого следует, что от египтян именно, а не от эллинов следует принимать истинные образы божества»⁶⁸.

Нисколько не смягчилось его отношение к варварскому богопознанию и в зрелые годы. Но вернемся чуть назад. Стихия слова и общества для Синезия теснейшим образом связаны друг с другом и с Богом; литература и политика понимаются им как сферы, которые нельзя миновать, восходя к Первоначалу. Потому аскетическое самоустранение он считает в принципе неверным ходом: ходом — не благодаря которому, но несмотря на который единицы достигают все-таки Бога, — и потому для эллина неприемлемым вовсе и годным лишь для наиболее одаренных из варваров.

Чтобы понять эти рассуждения Синезия, нам нужно усвоить тот принцип холизма, или всеединства, который является методической основой его рассуждения о мире и человеке. Выше мы говорили, что политик и философ в древности были и теперь должны быть, согласно Синезию, одним и тем же лицом⁶⁹; это же лицо должно быть также и поэтом⁷⁰, подражая в этом ближайшим образом Сократу, а в конце концов — Аполлону. Почему? Потому что «я хотел бы, чтобы наша природа всегда устремлялась к

⁶⁸ *Похвала лысине*, 10. 2–3.

⁶⁹ См., например: *К Пэонию*, 2. 1 и далее.

⁷⁰ *О жизни по Диону*, 5. 3.

созерцанию, но так как это, очевидно, невозможно всегда, то хотелось бы то обладать наилучшим [пребывая в умном], то, нисходя в природу, предаваться радости и умащать весельем свою жизнь. Я знаю, что я есть человек, а отнюдь не Бог, чтобы мне уклониться от всякого удовольствия, но и не дикий зверь, чтобы предаваться телесным удовольствиям. Остается искать нечто среднее. Но как можно лучше провести время, нежели погрузившись в слово и в то, что с ним связано? Какое удовольствие чище этого? Какая страсть бесстрастнее? Что может быть менее материальным? Что может быть менее оскверненным? И опять же, потому-то эллина я и ставлю первее варвара, что считаю его более мудрым: в том случае когда необходимо спускаться, он останавливается первым, останавливается неподалеку [от созерцания], в сфере науки. Наука же есть выход ума вовне; в этой сфере он будет переходить от одного логоса к другому и посредством этого продвигаться вперед. Но что родственнее уму, нежели логос? Какой паром к уму пригоднее логоса? Ведь где логос, там же и ум; если же нет, то, во всяком случае, некое образное знание, сущее в низшем [нежели ум] мышлении. Здесь [в мире дольном] некоторые научные созерцания и теоретические предметы называются делами или вещами, низшими ума: таковы, например, риторика и поэтика — так обстоит дело и в природе, и в знании. Но все эти [низшие ума вещи] космизируют то око [души, о котором говорил Платон,] избавляют его от гноя, пробуждают его и потихоньку приучают видеть [свойственные ему] вещи, так что через некоторое время оно обретает дерзновение взглянуть и на более достойное зрелище, больше уже не щуриться, взглядывая на солнце. Таким вот образом эллин, даже предаваясь неге, упражняется и, имея в виду главное дело, извлекает пользу из забав»⁷¹.

Таким образом, если допустить, что (говоря языком христианства) жизнь вечную наследует не только наш теоретический разум, как это выходило у Аристотеля и стоиков, но и весь человек, то нет никакого смысла предпринимать бесплодные усилия, желая быть исключительно и только этим теоретическим разумом;

⁷¹ Там же, 8. 1 и далее.

напротив, следует каждый из пластов нашего состава космизировать свойственным ему образом, ничего из них не отвергая. Таким образом, то дискурсивное понятийно-образное мышление, которое следует за чистой мыслью, должно быть упорядочено и принято, допущено к существованию в рамках своих определений. Эта промежуточная сфера является одновременно, так сказать, взлетной полосой и для собирающихся взлететь, и для собирающихся приземлиться. В трактате *О жизни по Диону* Синезий обстоятельно и красноречиво описывает подвижников, напыживающихся достигнуть без предварительной подготовки созерцания, описывает их как на пути вверх, так и на пути вниз. Если для подавляющего большинства путь вверх оказывается само-обольщением, то их «возвращение» всегда обозначает впадение в скотство, ибо «тех, кого не отправил в путь [к Священному] логос, тех не он и встречает по возвращении», «их нисхождение подобно падению, как восхождение было подобно прыжку»⁷². «Потому-то эллина я и ставлю первее варвара, что считаю его более мудрым: в том случае когда необходимо спускаться, он останавливается первым, останавливается неподалеку [от созерцания], в сфере науки»⁷³. Философ вполне допускает наличие религиозных гениев, способных обходиться без философского эллинского образа жизни в качестве предварительного этапа⁷⁴, однако это именно исключения, отнюдь не отменяющие общего правила. Синезий отдает дань уважения лучшим из варваров, «которые обещают созерцание и сообразно этому проводят жизнь аполитичную... живут отдельно друг от друга, чтобы не увидеть чего-нибудь неприятного или не услышать, ибо “не едят хлеба, не пьют вина они у огня”... Даже и эти люди, столь блистательно противопоставшие природе, люди — как никто другой достойные, как нам кажется, наилучшей жизни и [уже в сем веке] наслаждающиеся ею неустанно, даже и их возвращает смертная природа, как только они взойдут к блаженству своей сущности; отнюдь не все время они могут удерживать

⁷² Там же, 8. 7.

⁷³ Там же, 8. 2.

⁷⁴ Там же, 9. 2.

ум на должной высоте и сознать умопостигаемую красоту: те, кто с этим [вообще] когда-либо сталкивался...»⁷⁵ А сталкивались единицы; и даже эти (скорее, даже именно эти) сведущие в духовных вещах варвары, зная о том, что предстоит возвращаться в мир и тело, заранее готовят себе рукоделие, чтобы не впасть во все тяжкие. Так вот, — спрашивает Синезий, — что для нас лучше и естественнее: заниматься наукой и литературой в ожидании возносящего вдохновения или плести корзины? Если для не знавших самой категории досуга варваров более приемлемо, по видимому, последнее, то для любого эллина это едва ли окажется естественным. То же самое правильно и когда речь идет о восхождении: «Наш земляк философ [т. е. эллин] всегда внимательнее рассматривает «посредующее». Ибо он подготавливает ступени на пути восхождения, так что [его не просто возносит Высшее], но он делает нечто и самостоятельно; продвигаясь вперед, он имеет возможность столкнуться где-то с предметом своей любви; если же не встретится — что ж? — он на пути вперед, а уже одно это отнюдь не мало. Этим он отличается, пожалуй, от большинства людей сильнее, чем они от скота»⁷⁶.

Более того, существует огромная разница в стиле религиозного поведения не только там, где речь идет о восхождении к Первоначалу, но также и в понимании добродетели и ее места в общем строе духовной жизни: «Варвары, конечно же, добродетельны куда более по привычке, нежели по велению логоса. Они думают, что существует три добродетели, не допуская в их число разумности, но — целомудрие (если мы, конечно, согласимся, что называемое ими между собой целомудрием есть целомудрие и в самом деле). ...Варвары же считают, что следует быть воздержными, но не знают, почему следует; варвары получают приказы, наподобие необоснованных [конституцией полиса] законов [тиранов]; однако тот, кто полагает закон, знает, что он существует ради иного — [воздержность нужна не ради самой воздержности, как считают монахи, но] ради мышления, и что для

⁷⁵ Там же, 7. 1 и далее.

⁷⁶ Там же, 9. 1.

восхождения полезно не влечься ни к чему в материи. Варвары отказываются от любовной близости как таковой, они восхищаются этим как таковым, как чем-то таким, что существует само для себя; потому-то они считают ничтожнейшее величайшим и принимают средство за цель. Мы же, напротив, стремимся к добродетелям как стихиям целостной философии»⁷⁷.

Иными словами, будучи лишены истинной традиции эллинского боговедения, варвары не понимают самого чина добродетели⁷⁸, не понимают, что добродетели лишь средства, что абсолютной целью является умная жизнь, которая достигается не посредством ущемления природы — «кто не милует природу, впадает в порок»⁷⁹, — но посредством ее восполнения умом и происходящей благодаря этому ее космизации.

Интересно, что в рамках той же холической логики Синезий рассуждает и о соотношении областей знания: «Я же называю “техниками” и “эпистэмщиками” тех, кто отсекает [от единого философского знания] некие [научные или эстетические] виды и приписывает каждому из них своего демона; философом же мы называем того, кто создает гармонию из всех и единое множество; но даже и это еще не философ; нужно чтобы философ делал некое только ему свойственное дело, которое и ставит его над хором Муз — говорят, что Аполлон поет то вместе с Музами, то сам по себе [и это, нужно полагать, как раз и есть его тайная и священная песня]»⁸⁰. Таким образом, считая философию знанием высшим, нежели любое собственно научное, он возражает против той специализации знания, которая обычна на закате культур: идеал Синезия — это цельный человек и цельное знание.

Синезий — человек восхода, а потому внимание к нему неизменно вспыхивало в каждый из последующих византийских ренессансов: им восхищались патриарх Фотий и Суда; Михаил Псел заимствовал у него понятие о соотношении философии и

⁷⁷ Там же, 9. 6 и далее.

⁷⁸ Там же, 10. 1.

⁷⁹ Там же, 6. 6.

⁸⁰ Там же, 5. 1.

литературы; люди, придерживавшиеся диаметрально противоположных культурологических взглядов, комментировали его трактаты: Иоанн Итал — *Трактат о снах*, Георгий Схолярый — *Гимны*; огромное количество открытых и скрытых цитат из Синезия обнаруживается у множества византийских писателей во все века, кроме седьмого. Таким образом, этот блаженный муж испытал к себе то самое отношение, которое сам проповедовал относительно своих предшественников: «Я благодарен и дельным поэтам, и добрым риторам, и тем, кто написал достойные исторические труды. Одним словом, я хочу, чтобы никто из тех, кто вложил в общее дело эллинов то лучшее, что у него было, не оставался забытым и лишенным почестей».

IV. Космологическая психология Синезия

Что же это за «общее дело эллинов», о котором говорит философ? Прямо Синезий этого нигде не поясняет. Думаю, оно должно быть понято из «гностического призвания» эллинства, о котором говорится в трактате «О жизни по Диону», 4. 3: «Я считаю недостойной философа никакую ущербность, никакую грубость; напротив, он должен быть из посвященных в таинства Харит и быть Эллином в самом строгом смысле этого слова, т. е. должен быть способен общаться с людьми, не будучи лишен знания ни одного из славных писаний». Можно сказать, что традиции идеализации примитивных обществ Синезий противопоставляет традицию идеализации эллинства, известную нам по панэллинистам IV в. до н. э. — прежде всего, по Горгию и Исократу. Но что могло обозначать на практике это декларируемое «знание славных писаний»? По-видимому, не что иное, как наличие такой интеллектуальной системы, которая позволяла бы понять и принять любое из этих «славных писаний», не будучи аффицированным ни одним из них: такой именно системой был неоплатонизм, совершенно равнодушный как к подвижкам в эмпирической картине мира, так и к появлению или забвению любого из «славных» между людьми текстов.

Философские воззрения Синезия сложились, по всей видимости, в годы его первого визита в Александрию, причем под влиянием Гипатии. Во всяком случае, в первом же крупном его произведении — написанной в Афинах «Похвале лысине» (7.1 и далее) — мы встречаем онто-космологический очерк, являющийся обзором новейших научных достижений века, которые вместе с тем имели статус и некой *filosofia aeternae*, находимой у древнейших представителей науки и философии, и в то же время *common sense* новейшей научно-популярной литературы. Эта сложившаяся в ранней молодости «картина мира» оставалась у философа неизменной вплоть до последних дней жизни. Изложить ее, в силу ее наглядности, довольно-таки просто: речь идет о своего рода системе координат, один из векторов которой устремлен ввысь и обозначает «Ум», или «Бог», другой устремлен по горизонтали и обозначает «материя»; соответственно, всякая вещь легко характеризуется положением по этим осям: чем более совершенна вещь, тем выше она по вертикальной шкале и тем меньше по горизонтальной; это называется также простотой вещи. И напротив: если вещь имеет большие значения по горизонтальной шкале и малые по вертикальной, она также называется несовершенной, сложной. Из этой схемы с ясностью видно, что божественное не материально и не сложно никоим образом; всякая же множественность в том, что множественно, возникает благодаря материи. Сама же материя не имеет в себе никакого ума и никакого бытия, получая то и другое только во взаимодействии с божеством. Разумеется, как только к такой онто-космологической схеме предъявляли требования объяснить любое из явлений духа (например, добро и зло), — эта красивая картинка немедленно начинала требовать уродующих ее добавлений и усложнений, введение которых делало бесполезным самое ее существование. Тем не менее, для нужд построения риторической картины мира не было ничего удобнее этой схемы, работавшей так или иначе до наступления Нового времени.

Если представить себе в данной системе координат мир как гиперболу, то ближе всего на ней к вертикальной оси располагалась область Души всего, а к горизонтальной — неодушевленные

и неоформленные вещи. Дальнейшее построение могло происходить в разных системах терминов: 1) в космологической: вселенная — небесные боги — планетарные боги — демоны и ангелы подлунной сферы — люди — животные — растения; 2) психологической: Душа Всего — души частей всего, вплоть до душ ничтожнейших живых существ; 3) в рамках философии действия: логосы (замыслы Бога) — логосы-в-материи (созидательные действия Бога) — сами вещи (оформленные этими действиями инобытие, противостоящее своему Творцу как иной субъект); 4) в гносеологической модели: умозрение — дискурсивное мышление — фантазия — чувственное восприятие. На риторическом, научно-популярном уровне рассмотрения никто даже близко не стремился ни к какой ясности: все эти понятия, принадлежащие разным смысловым рядам и сферам, сплетались друг с другом порой самым причудливым образом и притом часто лишь ради достижения художественного эффекта. Незначительность имеющихся у нас текстов Синезия, касающихся данного предмета, заставляет думать, что центр его интереса лежал вне сферы онто-космологической проблематики. Как и блаж. Августина, Синезия занимали всерьез только два предмета: Бог и человек. Однако, в отличие от иппонийского, киренский философ считал посредующими звеньями в диалоге природу и космос несравненно более, нежели историю. Именно эта античная отстраненность, понимание того, что все дела человеческие подлежат разрушению во времени, а потому не представляют собой чего-то ценного самого по себе, недостойны сами по себе внимания, — серьезнейшим образом отличала Синезия от Августина, как, впрочем, и то, что Рим, который не привлек юного Синезия как образовательный центр, не обратил на себя внимания епископа Синезия и как центр политический — даже в момент своей гибели.

Однако универсальная интеллектуальная система — это одна (энциклопедическая, так сказать) сторона эллинского призвания. Гностическая же его сторона должна состоять по необходимости в богосведении и вообще в том, что можно назвать познанием интуитивным, каких бы предметов оно ни касалось. Полагаю, Синезия резко возмутила бы попытка разделить эти

сферы знания, ибо энциклопедизм без прозорливости — то же, что ум без власти, а прозорливость без учености — то же, что власть без ума: и то и другое философ считал величайшими бедствиями для человека и общества. Что же это за знание, в котором широкая образованность сочетается с интуитивной пронзительностью и завораживающей глубиной? Раскрытию данного вопроса собственно и посвящено основное сочинение Синезия — «Трактат о снах», к анализу которого мы сейчас и приступим.

Синезий начинает свое построение с декларации гнозисной установки: Высшее Существо называется Богом в силу своей мудрости и ума; именно эти качества, являющиеся для Него сущностью, позволяют Высшему Существу не просто властвовать, но властвовать справедливо и праведно, так что именно мера разумности в Первоначале есть также и мера властности. Человек при этом родствен Богу именно потому, что есть и сам существо мыслящее. До сего момента построение Синезия находилось всецело в рамках как античной философии, так и иудео-христианского дискурса первых веков.

Далее начинается интеллектуальное соло нашего писателя: если собственно человеческое в человеке есть мышление (а именно в силу него человек, как и Бог, властен) и если человек может актуализировать свою божественность именно мысля, то, очевидно — не просто мысля, но мысля тем же способом, что и Бог. Встает вопрос: что бы это могло быть за мышление, в котором человек мог бы совпасть с Богом?

Синезий сразу же сходит с накатанной к его времени дорожки догматики: т. е. проникнутого филологическим, логическим и вообще сциентистским пафосом конструирования Бога как предмета мышления — на почву религиоведения и опытного богопознания. В этом смысл первой главы трактата.

Ответ на поставленный вопрос состоит в том, что Бог есть существо всеведущее — как в смысле знания всего в настоящем, так и в смысле знания всего во всех временах. Поэтому мышление, посредством которого человек соприкасается с божеством,

с необходимостью должно обладать помимо всего прочего и тем свойством, что оно знает будущее, т. е. быть в том числе и пророческим, или предсказывающим мышлением. Встает вопрос: как и благодаря чему возможно для человека пророческое, или предсказывающее мышление?

Ответ Синезия полностью традиционен: поскольку все вещи суть «братья в едином живом космосе», поскольку они связаны и общностью происхождения, и местом, и временем обитания, то они связаны друг с другом симпатически, так что всё воздействует на всё, всё обозначает всё и говорит обо всём. Поскольку дело обстоит так буквально со всеми существами, находящимися в космосе: от богов до последней былинки, — то все вещи естественно околдовывают друг друга; а раз так — у человека есть возможность привлекать к себе те или иные вещи или события посредством других вещей или действий. В этом, собственно, и состоит властность властных и мудрость мудрых. Таким же образом узнается и будущее. Синезий по сути отождествляет здесь «узнать будущее» и «заклясть будущее» — так или иначе сделать его таким или иным.

Поясняя отношение знания к миру, он приводит высказывание Архимеда, утверждавшего, что если он будет иметь точку опоры вне мира, то сможет воздействовать на мир. Синезий возражает ему, говоря, что всякая мудрость (в том числе и само понятие воздействия) полностью имманентны миру, и окажись любой мудрец вне мира, он не смог бы использовать ничто из своей мудрости.

Вышеизложенное можно назвать натурфилософским аргументом в пользу существования симпатии. Но есть и философско-богословский аргумент. Поскольку со времен Нумения (I в. н. э.) все без исключения античные школы различали в божестве Ум созерцаемый (или Отца), Ум созерцающий (или Сына) и Ум творящий, т. е. Душу или Св. Дух — споры шли о соотношении этих ликов божественного друг к другу, а не об их существовании или не-существовании — то, говорит Синезий, Ум созерцающий, очевидно, обладает эйдосами вещей пребывающих и вечных, а Душа — эйдосами вещей становящихся. Здесь мы должны отметить, что у Синезия нет различия (как в системе

Плотина) между Душой Ипостасью и Душой Всего или, как у христиан, между природой и Св. Духом: природа, Душа Ипостась, Св. Дух для мыслителя различены еще очень слабо.

Итак, человек — в случае его единения с божественным Умом (т. е. когда сам он пребывает в состоянии недискурсивного, вневременного созерцания) — постигает эйдосы вечной жизни; но такое созерцание, — говорит наш мыслитель, — вещь исключительная и имеет место лишь с наилучшими из людей. Из этого в высшей степени здравомысленного наблюдения Синезий делает довольно необычный для древних вывод: раз такое созерцание вещь редкая и заповедная, под рукой не находится, то и рассчитывать на нее особенно нечего. Не может всякий человек жить такой высокой жизнью, не может быть счастливым; что ж, это факт, и с ним нужно считаться: пусть подыщет более доступную для него модальность божественного. Такой модальностью является как раз знание эйдосов становящегося, совпадение в мышлении с Душой Всего (отметим, что интенция Синезия буквально та же, что и у ученых Нового времени; различны лишь формы осуществления такого имманентного миру знания).

Как ум человека потенциально способен к созерцанию вечно сущего и потому потенциально обладает им — так же и душа потенциально обладает всеми эйдосами становящихся вещей, однако актуализирует в данный момент лишь то или иное из этого всего. Что значит «актуализирует»? Это значит «представляет»: совершенно не важно, идет ли речь о представлении в бодрственном состоянии сознания или во сне: и в том, и в другом случае речь идет исключительно о проекции наличных в душе эйдосов в органы чувств.

Таким образом, психическая жизнь человека мыслится Синезием разделенной на три слоя: с одной стороны, это жизнь строго теоретического ума, направленная на умопостигаемые же предметы; с другой — жизнь, связанная с деятельностью внешних чувств и фиксирующим их рассудком; и наконец, третий (промежуточный и не редуцирующийся ни к первой, ни ко второй форме жизни) слой — это жизнь воображения, которая является жизнью и чувственной, и умной одновременно. Понятно, что

именно жизнь воображения и есть то мышление, в котором мы соприкасаемся и соединяемся с Душой Всего: с той формой божественного, которая всегда под рукой. Такая постановка вопроса обозначала в рамках античной философии полный переворот, сравнимый с коперниковским или эйнштейновским, ибо для всех без исключения античных школ мышлением, в котором человек общается с Душой Всего, был рассудок, т. е. дискурсивное мышление. Никакого внятного учения о воображении за тысячу лет существования античной философии создано не было. Мы скажем об этом отдельно ниже. Воображение вообще не считалось в древности чем-то заслуживающим пристального внимания: кантовский вопрос о возможности синтетических суждений *a priori* — ответом на который была «Трансцендентальная эстетика», легшая в свою очередь в основание классических диалектических систем Немецкой Школы — еще не был поставлен; человечество еще не понимало, что мыслить и воображать, если речь идет о дискурсивном мышлении, — одно и то же. Итак, мы смело можем сказать, что в истории европейской мысли именно Синезий первым по достоинству оценил воображение и проанализировал его в общих чертах.

Результаты с первых же шагов оказались впечатляющими. Действительно, сон — это чистая стихия воображения, но во сне мы имеем множество чувственных восприятий, осуществляющихся без посредства органов внешних чувств. Это значит, что весь воображающий дух наш чувствует всем своим целым и непосредственно, не будучи разделен — как в случае чувственных восприятий — пространственно⁸¹. Синезий прямо говорит, что этот «холотропный» способ восприятия в воображении есть более святой и божественный способ восприятия. В теории чувственного восприятия Синезий прямо ставит воображение на

⁸¹ В стоической же школе, напротив, бытовало представление о некоем потоке пневмы, исходящем из воспринимающего центра, проходящего затем через глаз, а затем как бы ошупывающего предмет. Пространственные теории восприятия были свойственны вообще всем «натуралистам» древности.

место рассудка: общим место античной философии являлось утверждение о том, что видит и слышит не глаз и не ухо, но ум видит, и ум слышит. Под этим умом понимался рассудок; для Синезия же видит и слышит не рассудок, но воображение; оно источник чувственного восприятия и оно же его завершение: отдельные чувства «изливаются из него подобно лучам из центра сферы и вновь сходятся к центру». Здесь Синезий пользуется аристотелевской моделью вечного движения как движения по кругу. Воображение — общее основание всех чувств. Получается, что человек воспринимает чувствами и сознает то, что прежде неосознанно было спроецировано им вовне актом воображения. (Я полагаю, общность этого тезиса с основной предпосылкой трансцендентальной философии девятнадцатого столетия, и глубинной психологией, расцветшей в минувшем веке, очевидна.) Это то касается чувственной стороны воображения.

Что же до его интеллектуальной компоненты, то дело обстоит так, что эйдосы всего возникающего, находящиеся в Душе Всего, при переходе в космическое бытие становятся предметами, а при переходе в человеческий способ существования — образами воображения, так что мир предметный и мир воображаемый имеют один корень и потому симпатически взаимосвязаны. А это значит, что воображение есть стихия богообщения не только в том смысле, что здесь происходит общение с внутрикосмическими богами, но и в том смысле, что именно посредством воображения человеческая душа соединяется с Самим Первоначалом, однако не тогда, когда она сама восходит к Нему, а когда само божество по своему промыслу возносит душу к Себе. Такой ход мысли необычен для античной философии, представлявшей мистическое восхождение по преимуществу на пелагианский лад, т. е. как процесс, совершающийся душой, так сказать, в одно лицо, без вмешательства благодати. Используя старинный индийский образ, мы бы сказали, что эллинские философы принадлежали к «школе обезьяны», т. е. уподобляли боговидца детенышу обезьяны, который с самого рождения крепко держится за свою мамку (учение же ап. Павла–Августина–Лютера о «спасающей благодати» — классический пример дискурса «школы кошки», уподоблявшей

подвижника беспомощному котенку, которого мамка носит в зубах). Итак, в отличие от античной религии, где учение о божественном вдохновении занимало приличное ему место, для античной философии, всегда стремившейся к рациональному постижению, этот момент оставался периферийным. Отметим, что полагая опыт откровения Бога во сне (т. е. в стихии чистого воображения) выше бодрственного богопознания в результате обучения, Синезий — в отличие от Климента, Оригена и других александрийцев — предпочитает обращаться за авторитетными свидетельствами не к библейской визионерской традиции, но к «Халдейским Оракулам»: произведению, принадлежащему равно эллинской и азиатской, философской и религиозной традициям.

Встает вопрос: если воображение есть некий особый вид жизни в человеке и в Боге, то что оно представляет собой в космосе? Оставляя за душой платоновское определение умопостигаемой сущности, Синезий превращает стоическое определение души — как особым образом оформленной пневмы (духа) — в понятие первого тела души. То же самое, что в контексте гносеологическом мы называем воображением, в контексте космологическом и физиологическом Синезий называет душевным духом, первой колесницей души, демоном, астральным духом. Соответственно, если рассматривать вопрос о воображении космологически при движении вниз, мы получим, что частная душа, отделившись от Души Всего, получает в сфере звезд свой душевный дух и уже вместе с ним и посредством него обретает то или иное земное тело. Соответственно, в жизни земной — если человек проводит жизнь чистую и добродетельную, его воображение напрямую связано со звездами и богами, чисто и не замутнено, — такой человек видит пророческие сны и прозревает в каждой вещи ее истинную суть; если же ведет жизнь беспорядочную и порочную, его воображение мутно, лживо, и человек пребывает всю жизнь как в дурном сне. Далее, отделение души от тела означает уничтожение бодрственного рассудочно-сенситивного «я» и сохранение того «я», которое мы имеем в снах. В зависимости от того, какую жизнь прожил человек, это сновидческое «я», т. е. воображение, или душевный дух, либо терпит наказание

(выражающееся также и в том, что он сам забирается во внутренности земли), либо — если он остался незамаренным материей и тьмой — начинает небесное восхождение. Абсолютной целью души является возвести свой дух в звездную сферу, т. е. дать ему вечную и неизменную жизнь, при том что сама Душа входит в божественную жизнь, свойственную не телам, но душам; таким образом, то целое, которое здесь было человеком, имеет целью своего воплощения возвести почерпнутое им в нисхождении и способное ко всему имперсональное низшее — к персональным и божественным формам бытия, а именно к тому, чтобы быть звездой, или даже разлиться по всей сфере, на которой мыслились стоящими звезды.

Вполне понятно также, что в такой космологической системе собственно местом душевного духа, или воображения, было место от земли до неподвижных звезд; и чем ниже к земле, тем худшие и злейшие духи тут обитают. Таким образом, работа с воображением и борьба с демонами, в непрестанном соприкосновении с которыми находится тот демон, который есть в каждом из нас или даже есть каждый из нас, — становится основным предметом аскетической и нравственной работы мудрого человека. Само собой понятно также, что в данной системе понятий сон — наилучшее зеркало души, так что анализируя сны мы, как говорит Синезий, можем определить «чин души», находящейся в том или ином теле. Классическая стоическая схема, которую (без указания источника) по сей день транслируют христианские аскеты: «впечатление–согласие–влечение–действие», — осмысливается Синезием не как диалог страстной и разумной частей души, но как процесс, от начала и до конца происходящий в воображении; так что даже и само телесное действие, совершенное после победы помысла, или отказ от него — обладают той же воображаемой природой, что и исходный импульс; ибо бытие в мире становления — то же, что и бытие в мире воображения, и единственный вид освобождения — это выход из него. Мы бы сказали: не оптимизация существующей структуры, но принципиальное изменение самого психического строя, возникающее, однако, в результате оптимизации.

В чем же должно состоять это изменение? В том, чтобы дух — очистившись — просветлился и вошел в резонанс с Божественным Духом. Сфера неподвижных звезд — как раз и есть сфера обитания этого Духа. Описывается забавный физиологический коррелят: дух помещается в желудочках головного мозга; если он портится, то сморщивается и сжимается; образуется пустота, заполняемая духами мира сего. Если же он горячий, расширенный и легкий, то занимает все пространство и не дает войти в мозг духам извне. Такой именно дух при жизни в теле резонирует с божественным духом, а по смерти — взмывает в его сферу. Этот натурализм мне трудно идентифицировать: вероятнее всего, он имеет не-философское происхождение.

Каким же образом следует работать с воображением? Рецепты здесь отчасти традиционны (следует быть умеренным в еде, воздерживаться от половой жизни и т. п.), а отчасти — довольно неожиданны для античности. Следует вести троякого рода записи: собственно дневники, в которых описываются дневные события; «ночники», т. е. записи о своих снах; и воспоминания, в которых следует излагать то и другое во взаимосвязи. Синезий полностью отвергает значимость сонников в обычном смысле этого слова: поскольку каждая душа имеет свое и только свое прошлое, свое и только свое место в сущем, а сама история представляет собой непериодическое множество, то не может быть никаких повторяемых ситуаций. Единственный способ понять, что значат сны именно для тебя, — это самому заняться анализом своих снов и сопоставлением своей сновидческой действительности с действительностью бодрствования. В данном рассуждении удивительно то, насколько жестко Синезий рвет с представлением о душе как реальности, подлежащей тем же законам, что и тело. Ни на какую космическую цикличность у Синезия нет даже намеков: его мышление строго исторично, хотя он и допускает множественность воплощений души. Это редкое и едва ли не уникальное сочетание в истории философии.

Синезий заканчивает свой трактат указанием на значимость работы с воображением для художественного и собственно ораторского (что для IV в. значило также и поэтического) творчества.

Здесь его рассуждения не менее удивительны для того времени, нежели предшествующее. Писатель критикует как современный ему способ учиться риторике посредством составления речей на вымышленные темы, так и сам модус существования риторики, говоря, что эпохой овладела такая скудость духа, что есть множество людей, которые умеют сказать, но нет ни одного, кому было бы что сказать. Представляя себе риторику IV в. — не важно, христианскую или языческую — с ее бесконечным морализмом, отвлеченностями, напыщенными банальностями, более всего удивляешься, что из недр этой совершенно бездарной эпохи раздается такой живой голос. А говорить следовало бы — пишет Синезий — всего-то о человеке, как это делали древние поэты: например, Архилох и Алкей — о себе любимых, Гомер и Стесихор — о героях. Одни имели меньшее дарование, другие — большее, но созданные ими образы пережили время, так что и сейчас мы переживаем вместе с Архилохом или Ахиллом их обиды и радости. Как же научиться современному писателю — спрашивает Синезий — говорить о себе так же, как древние? С чего начать, на чем поупражняться? Только работа над письменным изложением снов дает надлежащий опыт описания как человека, так и жизненных ситуаций; ибо жизнь фантастична, а не рассудочна, и потому — чтобы дать живой портрет себя, или кого-то, или чего-нибудь другого — нужно уметь показать их в соответствующем иллюзорном и сновидческом контексте. Это не говоря уж о том, что работа над описаниями снов пробуждает в нас тот же творческий дух, который творит не только сны, но и произведения искусства, и саму жизнь. Полагаю, нет никакой нужды говорить, что мы имеем дело с почти законченной романтической теорией творчества в IV в. н. э.

Таков в главных чертах этот замечательный трактат.

Теперь нам нужно показать, что в построении Синезия новаторского, а что — от традиции. Для этого мы пробежим вскользь существовавшие в античности теории сна. Первые рассуждения о снах содержатся уже у Гомера и Гесиода. Вполне понятно, что оба автора допускают как божественные, пророческие сны,

так и пустые, а Гесиод впервые называет Сон сыном Ночи и братом Танатоса (Смерти). В образном и поэтическом языке древности этот образ Гесиода стал образцовым и получал в дальнейшем лишь интерпретации, но по существу уже не развивался.

Гесиодом от эллинской философской традиции, по-видимому, следует считать Гераклита, сказавшего: «Все, что мы видим наяву — смерть; все, что во сне — сон; все, что по смерти — жизнь»⁸². Это изречение — парадигма эллинского умозрения о сне в его отношении к действительному и иллюзорному, жизни и смерти.

У Платона — вполне в духе эфесского мыслителя — можно найти сравнение человека, живущего лишь чувственным, вне его связи с идеальным, со спящим (*Государство*, 476с). Можно встретить представление о пророческих снах, которые производит человеческая печень и которые способен видеть лишь иступлённый (*Тимей*, 71b–72b); представление о сне как зеркале, в котором отражается истинный нрав души (*Государство*, 571–572b). При этом зрительные образы, являющиеся во сне, Платон объясняет проекцией внутреннего огня на внутреннюю часть закрытого века (*Тимей*, 45с–46а).

У Демокрита находим материалистическое толкование, т. е. рассуждение о том, как осуществляется сон. Согласно Демокриту, от вещей истекают эйдолы, которые как раз и проникают в душу человека по ночам. Синезий, кстати сказать, принимал именно Демокритово объяснение механики сна, говоря об истечениях эйдов от вещей — как настоящих, так и будущих. Как и Демокрит, он считал, что предсказывать и пророчествовать, опираясь на сны, может каждый, хотя получать прямые пророческие сны — только праведник.

В школе Гиппократата признавалось физиологическое происхождение и диагностическое значение сна⁸³, при этом упоминается и о божественных снах, и о толкующих их священниках.

Не обошел эту проблему вниманием и Аристотель, который едва ли значительно прояснил ее. Он исходил из представления о том, что сон это состояние, присущее не разумной душе, а живот-

⁸² Фр. 49 D–K.

⁸³ Этому посвящена IV книга трактата «О диете».

ной (О душе, III. 428a), т. е. тому, что составлено из души и тела, но не присуще по отдельности ни телу, ни душе. Дальнейшая механика сновидения представляется Аристотелю такой⁸⁴: он отвергает Демокритову теорию истекающих эйдолов, считая, что каждое тело действует лишь на ближайшее: в данном случае — на воздух; этот воздух входит во взаимодействие со зрительным лучом; когда человек закрывает глаза и засыпает, воздействие продолжается (мы бы сказали: по инерции), так что когда внешнее восприятие отсутствует, ощущения все равно продолжаютс. Разумеется, божественный характер снов при этом полностью отвергалс — на том основании, что если бы сны посылал бог, он посылал бы их днем, и притом мудрецам. Некоторые сны Аристотель все же признавал правдивыми, но по случайности. Поскольку сны мыслились продолжениями восприятий, то они могли быть (как и любые вообще восприятия) материалом для прогностических суждений. Как констатация факта провидческих снов согласовывалас с вышеизложенной теорией сна-восприятия — неясно.

Здесь я позволю остановиться и заметить, что такая конструкция Аристотеля далеко не случайна. Поскольку Бог был первично осознан Аристотелем как причина мира, а сам мир — как целое, структурированное и обусловленное причинностью, то вполне очевидно, что в сущем, которое понято таким образом, просто не находилось места для божественных снов. Только с введением стоиками понятий всеобщего смешения и мировой симпатии пророческий характер снов опять получил понятийное основание. Благодаря Цицерону и Филону Иудею, мы можем неплохо представить, как дело обстояло у стоиков, поскольку оба они списали свое учение с Нумения Апамейского: первый — в трактате о дивинации, второй — о пророческих ветхозаветных снах (при этом Цицерон указал свой источник, Филон же — разумеется, нет). Итак, мы можем с уверенностью сказать, что к I в. н.

⁸⁴ См.: *Аристотель. О сновидениях. AKADEMEIA*. Вып. 6. СПб., 2005. С. 420 и далее; а также: *Аристотель. О предсказании во сне* // в кн.: *Интеллектуальные традиции античности и средних веков*. М., 2010. С. 169 и далее.

э. крупнейший из мыслителей — Нумений, а вслед за ним и его эпигоны занялись классификаторством (прежде всего, разумеется, провидческих снов). Здесь были выделены три их вида:

	Филон	Цицерон
1	благодаря прорицательной силе, наполняющей душу	благодаря провидческой способности души
2	благодаря тому, что ум движется вместе с Умом вселенной	благодаря духам-посредникам, возвещающим истину
3	посылаемые человеку Высшим Богом неведомые образы	боги, возвещающие душе во сне истину

Тенденция эта преобладала до самого конца античности, давая все более и более изысканные классификации. При этом начиная со II в. н. э., т. е. с движения второй софистики, мы имеем памятники, полностью отвечающие требованиям Синезия о работе с воображением. Прежде всего, это «Священные Речи» Элия Аристиды — в точности то, что Синезий называл мемуарами: описание своей жизни в связи со снами и откровениями Асклепия, которого Элий считал своим покровителем. Флавий Филострат был создателем и вдохновителем самого жанра *Дневника* и считал ведение таких записей лучшим упражнением для оратора. Теперь если мы примем во внимание общеизвестный факт, что движение второй софистики позиционировало себя прямым наследником именно софистической традиции классического периода, сознательно противопоставлявшей себя традиции философской (тому же Филострату принадлежат слова, что Платон — это так и не выучившийся хорошо излагать свои мысли Горгий), — мы можем заключить, что где-то в недрах этого движения родилось и созрело ко временам Синезия то, что сам он называл «философией неизреченного», а также «беззаконным путем к Богу».

Косвенным аргументом в пользу этого является и тот факт, что самый обстоятельный эмпирический сонник античности, принадлежащий Артемидору Далдийскому (II в. н. э.) был посвящен им платонику Максиму Тирскому, так что можно с уверенностью

сказать: философия того времени была близка скорее к классифицирующей эмпирической науке, нежели к серьезным преобразующим душу упражнениям.

Наконец, следует упомянуть о традициях, сложившихся к IV–V вв. в христианстве восточном и западном. Ни о какой серьезной работе с воображением, ни о каких попытках осмысления снов как пути к истинному богопознанию, т. е. о центральных мотивах сочинения Синезия — ничего не слышно: как на Западе, так и на Востоке, где на переходе от катакомбной церкви III в. к имперской церкви IV в. наблюдается регресс от высокого мистицизма Оригена к околоаристотелевским построениям Григория Нисского. Учения этих мыслителей мы и сравним в заключении.

У Оригена (*Против Цельса*, I, XLVIII)⁸⁵ мы находим первое в истории христианства учение об умном чувстве, изложенное в школьной терминологии стоиков. Этот текст стоит прочесть:

«...Может ли быть какое-нибудь сомнение в том, что руководительная сила души (τὸ ἡγεμονικόν), которая имеет способность во время сна создавать образы, и в состоянии пробуждения точно так же может создавать такие видения, которые бывают полезны... И как во сне представляется нам, что мы и слышим, и получаем раздражение слухового органа, и видим при посредстве глаз, — хотя в действительности впечатления испытываются одним только умом (τοῦ ἡγεμονικοῦ), телесные же очи и уши несколько не раздражаются; подобно этому нельзя отвергать, что нечто подобное происходило также и с пророками, когда о них в Писаниях говорится, что они видели некоторые необычайные явления, слышали слова Господни, зрели отверстые небеса». Здесь утверждается, что реальность сновидческая имеет то же субъективное основание, что и реальность пророческая, т. е. те состояния, которые наведены Святым Духом. Далее: «Что касается меня, то я, конечно, не предполагаю, чтобы чувственное небо отверзалось и его раскрывшееся тело (σῶμα) разделилось так, как

⁸⁵ Цит. по изданию: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 464 и далее.

это и записал Иезекииль. Не то же ли самое (объяснение) нужно принять и всякому, кто с рассудительностью выслушивает Евангельские повествования из жизни Спасителя, хотя подобное (объяснение) и может служить соблазном для людей простых, по своей великой простотедвигающих мир и разрывающих на части столь великое объединенное тело (σῶμα) всего неба». Таким образом, реальности сновидческой и реальности пророческой рядопологается сама реальность жизни Иисуса. Далее: «Кто глубже вникнет в подобные (явления), тот скажет: есть некоторый особенный род божественного чувства (αἰσθησεως) ... как об этом говорится также у Соломона (Притч. 2, 3) “Ты чувство божие обретешь”. Это чувство имеет различные виды: зрение... [способное видеть херувимов и серафимов], дух способный к восприятию звуков не передающихся посредством воздуха, вкус способный воспринимать хлеб животный... дающий жизнь миру»... Этим духовным чувством Иоанн видел открытые небеса при крещении Иисуса, а никто другой не видел; этим же чувством видел и Павел, будучи восхищен на третье небо и т. д.

Ориген нигде не называет прямо такое божественное чувство воображением, ибо это не стоический термин, а он во всем данном пассаже пытается выдать себя за присяжного стоика, но, как мы видим по контексту, имеет в виду он именно его. Таким образом, у Оригена мы впервые фиксируем ясное понимание связи фактов пророческих и духовных с фактами священной истории и всех их — со сном и воображением.

Теперь взглянем на построение Григория Нисского (*О природе человека*, гл. 13)⁸⁶: «Мы утверждаем, что одну рассудительную и здравую деятельность мысли подобает приписывать уму, а о мечтательных и сонных грезах, как о неких призраках умственной деятельности, думаем так, что составляются той душой, которая неразумна». Само представление о нескольких душах — растительной, животной и разумной — чисто аристотелевское, равно как и предикация сна неразумной душе. На этом фундаменте Гри-

⁸⁶ Цит. по изд.: Восточные отцы и учителя Церкви. В 3 т. М., 1999. Т. 2, С. 102 и далее.

горий строит уже и собственное учение. Оказывается, во сне действует только питательная часть души. Т. е. — в отличие от Аристотеля — он предиктирует сон даже не животной, а растительной душе. Само собой, что содержанием снов являются смутные призраки виденного некогда наяву, поставленные к тому же в неверные отношения друг к другу. Одним словом, сон в существе своем есть морок. (Самое время вспомнить слова Синезия о том, что по качеству сна мы можем судить о качестве души сновидца.) Но раз уж Григорий становится на аристотелевскую позицию и даже усиливает ее, то сталкивается с аристотелевскими же трудностями. Как объяснить предсказывающие сны: ближайшим образом — те сны, которые толковал Иосиф? И тут начинается непоследовательность: выясняется, что душа все-таки «имеет нечто большее сверх телесной дебели и может усматривать иное из действительно существующего. Впрочем, не может с какой-либо прямой объяснить сказуемое...» Т. е. дело обстоит так, что во сне виночерпий фараонов выжимал виноград, а хлебодар — нес кошницу: каждый занимался тем же, чем и наяву, а мудрый Иосиф предусмотрел, что могло бы это означать применительно к будущему. Таким образом, Григорий признает возможность предсказания с опорой на ту мудрость, которая излагалась в самых обыкновенных сонниках наподобие Артемидорова. Любопытно, что в точности то же происходило и с древними перипатетиками: известно, например, что уже прямой ученик Аристотеля Дикеарх, а позднее перипатетик Кратипп — учили о пророчестве во сне и в исступлении. Таким образом, Григорий Нисский был эпигоном даже в своих ошибках. Но самое печальное в построениях Григория, а они стали общим местом в восточной патристике едва ли не при жизни автора, было в том, что продемонстрированная нами уже в сочинениях Аристотеля ошибка была возведена им в ранг закона и получила прямо-таки богословское обоснование. Факт состоял в том, что из построений Аристотеля нельзя понять, как случаются прямые пророческие сны, но они, однако, случаются — такое положение дел констатирует уже сам Аристотель, никоим образом его не толкуя. А вот Григорий вводит для объяснения этого факта Бога: по природе — говорит Григорий — человек

не способен видеть пророческие сны, но отдельным избранным Бог дает их, и все тут (не считаясь, по-видимому, с их природой и возможностями). Таким образом, Григорий Нисский превратил библейского Бога в самого настоящего *deus ex machina* и представил процесс откровения не как сверхъестественный, но как противоестественный. Очень любопытно его объяснение почему по природе сон не способен быть зеркалом будущего: «Никто да не вменяет этого силе сновидения, так как иначе вследствие этого и наяву бывающие богоявления, почтет, конечно, не видением, но самослучайно производимым обычным делом естества». Это очевидная полемика с Оригеном, и очень забавно посмотреть, как она устроена. «Самослучайно производимое дело естества» — перелицованное для текущих нужд эпикурейское понятие случайного отклонения атома. Почему далекий от атомизма Ориген должен вводить в свою систему, да еще в вопросах богоявления, термин из атомистической философии — неясно совершенно. Почему видение наяву, т. е. посредством органов чувств, воздуха, света и прочих физических условий, должно считаться выше видения сновидческого, происходящего непосредственно, — понятно только с точки зрения философии Аристотеля. Но сама философия Аристотеля не может объяснить, каким образом случаются не только те события, которые Григорий называет богоявлениями, но даже и пророческие сны. Можно ли опереться на такую философию в столь тонком споре? Да, если апеллировать к ней как к авторитету, и только авторитету. Таким образом, Григорий Нисский не только стал автором довольно-таки бессвязной концепции сна, но и ввел в богословие чисто риторический стиль доказательств — скорее убеждающий и принуждающий, нежели доказывающий. К сожалению, в своей любви к авторитетной риторике он был далеко не одинок тогда на Востоке. Так что мы его здесь рассматриваем лишь как пример того философствования от здравого смысла, которое в течение IV–V вв. превратило многие ходячие околонуточные конструкты своего времени едва ли не в догматы и религиозные истины. В избавлении от созданной вышеупомянутыми риториками иллюзий я вижу первейшую цель сегодняшнего русского богословия, в котором

(если цель эта будет достигнута) сможет проступить иное, не-византийское ортодоксальное христианство.

V. Богословие

Начиная разговор о богословии Синезия, мы должны прежде всего воздать ему величайшую похвалу за то, что муж, обладавший столь блестящим политическим умом, решительностью и волей, успешный во всех своих внешних начинаниях, не приложил никакого усилия к превращению общины верных в идеологический институт, имеющий государственную аккредитацию и обслуживающий интересы империи, в чем немало преуспел как его духовный отец — Феофил Александрийский, — так и все сколько-нибудь одаренные церковные люди того несчастного времени, раздувшие кухонные споры первых веков существования Общины в полновесные распри, вызвавшие к жизни полицейские преследования на религиозной почве и поставившие и без того слабое ромейское государство на грань гражданских войн. Одним словом, ни в чем из того, что превратило Вселенскую Церковь Востока во всего лишь византийскую, всего лишь армянскую, всего лишь коптскую и прочие церкви, Синезий участия не принял, хотя ничто внешнее не мешало ему позволить себе это удовольствие.

В литературном наследии Синезия нет ни одного богословского трактата; единственный жанр, в котором наш мыслитель позволял себе богословствовать, это гимны. Учитывая, что Синезий умер в 42 года, т. е. в возрасте, предполагающем возможность оставить по себе солидное богословское наследие (для сравнения: Василий Кесарийский умер в 49 лет; Прокл написал свой «Комментарий к Тимею» в 28 лет), такое отсутствие научно-богословского наследия есть факт первичной важности, который нам следует постараться объяснить раньше, чем что бы то ни было.

Как мы уже говорили, по косвенным причинам можно догадаться, что тот неоплатонизм, который был «рабочей гипотезой» тогдашнего александрийского кружка, был платонизмом

римским — платонизмом, отвергавшим теургический путь Ямвлиха и Юлиана⁸⁷, а затем и всей афинской школы; находившимся, нужно полагать, под влиянием Плотина и Порфирия. Имея в виду, что в центре богословских прений эпохи находился вопрос о Троице, естественно спросить: как обстояло дело у римских платоников с учением о Первоначале?

Здесь в первую очередь нужно учесть, что учение о Троице — это «индоевропейский догмат», встречающийся как системообразующий по преимуществу в религиозном сознании индоевропейских народов. Ни у евреев, ни у арабов, ни в Ветхом Завете, ни в Коране этот догмат не содержится (во всяком случае, в такой форме, чтобы его можно было увидеть, не прибегая к аллегорическому методу толкования); не говоря уж о том, что сами носители такого сознания — мусульмане и иудеи — сознательно троический догмат

⁸⁷ См.: *Трактат о сновидениях*, 12. 1, 4. Именно поэтому совершенно неправ С. С. Аверинцев, говоря: «Нельзя сказать, что суеверные современники по невежеству приняли учёных за магов. Учёные сами выдавали себя за магов, и притом с глубоким внутренним убеждением. Конечно, они были жертвами суеверия, однако того суеверия, которое сами обосновывали и распространяли. Чем они не были, так это мучениками науки. В лучшем случае они были мучениками языческой религии» (Аверинцев С. С. *Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII века*. М., 1984. С. 59). Все, что мы можем почерпнуть из Синезия об Александрийском кружке, говорит прямо об обратном: в этом близком к математическим интересам сообществе преобладал скорее естественнонаучный, нежели теургический интерес. Планисфера столь же мало похожа на магическое приспособление, как телескоп — на жертвенный нож. Что до астрологии, то в те времена как среди образованных язычников, так и среди образованных христиан, особенно при дворе, ею не занимался только ленивый. Вообще, если считать Синезия характерным представителем кружка, то апология С. С. Аверинцева — не просто ошибка, но прямая ложь, инспирированная либо цеховым клерикализмом, либо чересчур уж оптимистическим отношением к истории.

отвергали и отвергают. В древнегреческой философии он появляется вместе с самой философией: т. е. тот же человек, который ввел сам термин «философия», создал и первый из философско-богословских троических концептов; я имею в виду Пифагора (понятно, что религиозные троические концепции были, разумеется, и до него — ближайшим образом в орфическом и элевсинском богословии). С этого момента учение о Троице претерпело в эллинской философии ничуть не менее метаморфоз, нежели второе чисто эллинское же учение — о Логосе. Параллельно с данным процессом в эллинской философии оформлялись божественные триады и в эллинской религии; где-то в римский период, ориентировочно на рубеже эр, философская и богословская традиции еще раз⁸⁸ приходят во взаимодействие: сначала в неопифагореизме, а затем и во всех без исключения философских школах. Ближайшим предшественником римского неоплатонизма является платонизирующий стоик Нумений, учивший о Троице как о трех божественных Умах. Мы сейчас не будем глубоко погружаться в рассмотрение истории вопроса; достаточно отметить, что в рамках античной философской традиции троическая проблематика обсуждалась ко временам Синезия уже около тысячи лет и ни разу в до-христианский период в крови и грязи замарана не была. Потому, я полагаю, у философа были основания с нескрываемым презрением смотреть на ту жалкую возню, которую тогда выдавали, а сегодня нередко принимают за догматическое богословие и подобные высокие вещи.

Совершенно понятно, что не было и быть не могло никакого изначально иудейского или, тем более, христианского троического сознания, которое можно было проповедовать на эллинской почве. Дело обстояло прямо наоборот: нужно было донести до людей, обладающих всего лишь библейским сознанием, умозрительную тайну Троицы. С другой стороны, никоим образом невозможно сказать, что то понятие об Одном Единственном Господе, которое было дано в библейском сознании с несравненно большей напряженностью и ясностью, чем где бы то ни было в эллинском

⁸⁸ Нет никакого сомнения в связи ранних пифагорейцев с орфиками, а тех и других — с мистериальной религией Элевсина.

мире, было лишено в эту эпоху экспансивной силы распространения и вовсе никак не аффицировало философский климат Афин и Рима⁸⁹. Происходила своего рода диффузия обоих концептов, которую мы и наблюдаем на протяжении всего апологетически-гностического периода христианства. Здесь мы видим, с одной стороны, — жесткие монистические субординационистские системы, а с другой — неуместную множественность, которые в обоих случаях сообщаются понятию о божестве. Ни о какой ортодоксии в смысле IV в. в этот период говорить невозможно: все мыслители того времени, с позднейшей точки зрения, несомненные еретики (почему и само понятие ереси не имеет строго определенного теоретического значения, но всегда определенное социальное)⁹⁰. Такие процессы имели место в рамках наиболее подвижного из философских движений времени — христианства. Что касается ме-

⁸⁹ Я настаиваю на том, что никакого понятия о Едином Боге у иудеев даже в эллинистический период не было вовсе; этот концепт появляется в иудействе никак не раньше средневековья, под влиянием взаимодействия с мусульманской и христианской богословскими традициями. Поистине, грандиозным историко-философским недоразумением, вызванным к жизни исключительно стремлением христиан считать себя Новым Израилем (читай: происходить от Адама), следует считать все рассуждения о некоем монотеизме, которым Израиль, якобы, инфицировал все народы. Поистине, тяжкую цену заплатили и платят европейские народы за младенческое тщеславие своего детства-средневековья. У древнего Израиля фиксируется не монотеизм, но монокиризм («едногосподствие»), это — вне сомнения. Но Первоначало как Бога, а не Господа, евреи узнали очень поздно, и с точки зрения действительно **монотеистических** народов, например, эллинов, были почти совершенными безбожниками, что подтверждалось прежде всего самой бездарной (лишенной даров богов) иудейской жизнью, о чем в свое время прекрасно писал император Юлиан.

⁹⁰ Потому непозволительной роскошью представляется осуждение умерших в мире с церковью, предполагающее ересь величиной строго теоретической, хотя неприятие потомками того или иного положения предшественников — вещь более, чем понятная.

таморфозы других движений, то собственно философская традиция в эти последние века была всецело устремлена к познанию Запредельного, так что можно, по всей вероятности, сказать: если изначально строго монистическое библейское сознание тяготеет в этот период к усвоению троического концепта (указанный процесс начинает фиксироваться вместе с появлением в эллинистический период переводов библейских текстов на арамейский — тартумов), то изначально полицентрическое сознание эллинской философии в этот же период получает сокрытую прежде перспективу в Первоедином. Наряду с христианством и философской традицией возникают очень любопытные религиозно-философские движения, каковы, прежде всего, герметизм и манихейство, в которых интенции времени преломляются еще более непредсказуемо и своеобразно. Так начинался IV в. — век, в который учение о Троице впервые выступило во всей своей оригинальности и несводимости ни к монизму, ни к учению о всеединстве в любой из их форм.

Вернемся чуть назад. Мы уже говорили о том, что помимо неблагоприятной культурной и социальной ситуации, отбивавшей всякое желание заниматься рассмотрением вопросов, имеющих для современников главным образом идеологическое значение (ведь деление на своих и не-своих превращало в то время любую богословскую тезу в лозунг; те же, кто предпочитал относиться к богословию иначе, по умолчанию сбрасывались с корабля современности) — помимо всего этого, ко временам Синезия уже вполне проступила в троическом умозрении трудность, не преодоленная рационально в восточном богословии и по сей день. К ее рассмотрению мы и должны приступить, желая осмыслить поэтическое богословие Синезия.

Итак, Плотин впервые сказал, и не просто сказал, но и помыслил, и изобразил с невозможной прежде ясностью и достоверностью Три Ипостаси, в которых видится и существует божество; так что по сей день всякий непредвзятый мыслитель, знакомящийся с трудами сего великого мужа, усваивает у него настолько ясное понятие о Боге, что потом, умея видеть его само по себе, узнает его и во всем сущем. На ближайшего же его ученика — Порфирия — обрушилась, по всей видимости, вся тяжесть

логического парадокса, которым для людей внешних («амусических», как сказал бы Синезий) только и являет себя понятие о Троице. Чтобы разобраться в существе вопроса, стоит обратить внимание на то, как излагают троическое учение Порфирия следующие мыслители и в чем они его упрекают.

Афинские неоплатоники Прокл и Дамаский⁹¹ обвиняли его в том, что он мыслил Первоначало отцом первой умопостигаемой триады — тем самым делая его так или иначе причастным бытию и мышлению, что унижало Первоначало. Когда же философию Порфирия излагает Иоанн Дамаскин, он говорит то же, однако упрекает Порфирия в противоположном: «Троицу мы не полагаем после единого начала, как то желают утверждать не только новейшие, но Ямвлих и Порфирий»⁹²; т. е. он упрекает Порфирия в том, что над первой Тριάдой у него есть некое предшествующее ей Единое, в то время как Дамаский и Прокл недовольны тем, что Порфириев Отец оказывается участвующим в умопостигаемом⁹³.

Что касается самого Порфирия, то, полагаю, его богословское умозрение вообще не представляло собой некоей константы, но по случаю принимало то те, то иные формы, ибо благодаря практической заостренности его философствования в целом, его интересовало скорее «единое на потребу», нежели единое само по себе. В этом умонастроении и поведении он был совсем не одинок: риторическая модальность богословия — доми-

⁹¹ См.: Прокл. *Комментарий к «Пармениду»*, 1070; Дамаский. *О первых началах*, II, 1.

⁹² Цит. по: «Теория распада Вселенной и вера Отцов». Епископ Василий (Родзянко). По материалам сайта: <http://www.duhovnik.com/node/335>.

⁹³ «[... Неужели мы, согласившись] с Порфирием, скажем, что единое начало всего является отцом умопостигаемой триады?.. Итак, разве несопоставимая причина, единая и общая для всего и совершенно неизреченная, могла бы быть причислена к умопостигаемому и названа отцом единой триады? Ведь эта последняя уже является вершиной сущих вещей, а первая находится за пределами всего...» Цит. по изданию: Дамаский *Диадокх*. *О первых началах*. СПб., 2000. С. 101–102.

нирующий стиль эпохи, свойственный равно христианам всех толков и язычникам.

Теперь вдумаясь в разницу недовольств доктриной Порфирия у поздних платоников и у христианских схоластов. Их можно было бы обобщить в вопросах: является ли первая из фиксируемых нами триад умопостигаемой? Почему мы усваиваем первому апофатическому началу всего имя только Единого, а не только Троицы? Можно ли вообще в разговоре о Первоначале разделить эти имена? И что первее: Единица или Троица? Все это, разумеется, грани одного и того же недоумения.

Вполне понятно, что развитая христианская теология, которую мы встречаем у Иоанна Дамаскина, никоим образом не признает реальность, стоящую за богословием о Трех Лицах, реальностью умопостигаемого; однако само это богословие является, разумеется, чем-то вполне умопостигаемым. Таким образом, реальность речи и мысли не соответствует реальности предмета, на чем и сам автор многократно настаивает. Но в таком случае, разве не следовало бы мыслителю либо подобрать некую иную модальность речи, которая бы более соответствовала предмету, либо полностью прекратить разговор на эту тему. Подобный упрек можно сделать, пожалуй, любому средневековому школьному богословию и тем его протуберанцам, которые преподаются по сей день в наших духовных школах.

С другой стороны, если признать, что первая триада — сверх умопостигаемого, то почему она вообще триада: ведь во всякой триаде фиксируется тождество и различие, покой и движение (если мы говорим о происходящей в ней жизни) — все это никоим образом невозможно без того, чтобы мы имплицитно не говорили о чем-то существующем или постигаемом умом. Таковы могли быть здесь аргументы неоплатоников.

На что христианские ученые могли бы им возразить: то, что выше бытия и мышления, не может быть названо также и Единым; а получив согласие с этим утверждением, развить его, говоря, что понимание единого апофатического Начала как только единого и только простого, лишённого в себе всякой множественности и сложности — вещь в высочайшей степени произвольная

и всего лишь конвенционально принятая в платонической школе, вовсе не обязательная для всякого, кто не считает творения Платона божественным откровением. Ясно, что в собственном смысле слова о нем нельзя высказать ничего; в том числе и того, что оно просто и лишено сложности; нельзя высказать как потому, что оно выше умопостижения, а все вышеназванные категории взяты из стихии рассудочного мышления, так и потому, что если оно — Начало, и всё произошло от Него, то значит — всё как-то (непостижимо, как) было в Нем прежде, чем стать вовне, а значит — говорить о его простоте и единственности совершенный абсурд даже с рассудочной точки зрения.

Ситуация ничуть не облегчится, если начать разговор о Всеединстве (и с этим платоники, между прочим, полностью согласились бы), ибо это имя только кажется лучшим, нежели Единое; как и слияние противоположностей, неизбежно мыслимое в таком понятии, только по видимости лучше их отсутствия, мыслящегося в понятии Единого. Причины здесь те же: Первоначало не является умопостигаемым (а что иное мог бы называть термин Всеединое, кроме умопостигаемого, — не понятно никоим образом), потому и анализ любого умопостигаемого богословского конструкта неизбежно приводит к нелепым выводам. Вообще, антитеза «одно и всё» и все виды тех антитез, из которых складывается диалектика, едва ли могут быть распространены в область богословия.

Но что отсюда следует? А отсюда следует только то, что — желая как-то обозначить апофатическое Первоначало — нам приходится выбирать, во-первых, на свой страх и риск, а во-вторых, из заведомо неподходящего (это в том случае, разумеется, если мы не теряем мужества и не прячемся под зонтиком какого-либо из ничего поистине не открывающих, зато освященных древностью откровений, от лучей Великого Солнца, в свете Которого мы видим все, кроме Него Самого). Что ж, если уж мы поставлены в условия такого выбора, то у нас есть серьезные аргументы в пользу того, что ни монада, ни диада, но именно триада является преимущественным именем первого апофатического Начала; поскольку именно это имя обозначает то составленное, что есть

прежде составляющих, и то сущее, что прежде своих начал, тот первый синтез, который при анализе дает производные, не существующие, опять же, никоим образом до и помимо самого этого синтеза. Т. е., попросту говоря, поскольку всякое одно предполагает всё, а всякое всё — одно, то именно три и есть то первое и единственное, что изъято из противоположностей, что не противоположно ни одному, ни всему, но, вмещающая их в себя, не производно от них. Именно поэтому Троица — принцип персоны, т. е. того, чему нет противоположностей. Можно сказать, что если единое является началом единения, двоица — умножения, то троица — существования, т. е. того, в чем только и существуют всякое единение и умножение. Потому поистине мы должны называть Первоначало Троицей, которая есть Единица, подчеркивая запредельность словом «единица», а действенность и существование этого запредельного — словом «троица», исключая из именования понятие «двоицы» — как обозначающее соотношение с иным (божественную мощь, бесконечность и проч.), в то время как Наивысшее не соотносено в собственном смысле ни с чем.

Однако, даже максимально напрягаясь в рамках научного богословия, мы не можем не чувствовать его чрезвычайной скудости. Душа определенно не готова удовлетвориться ни вышеупомянутыми, ни подобными этим умозрениями, пусть бы даже они были количественно увеличены до десятков и сотен томов; потому что рассудок, оперирующий общими понятиями (в подавляющем своем большинстве отвлеченными от опыта внешних чувств), бесконечно далек от проникновения в реальности, присутствующие душе как именно умной душе, а не рассуждающей: душе всеведущей и божественной — той душе, которая одна только и бессмертна. Конечно, для каких-нибудь еврейских моралистов, вроде сына Сирахова, стоиков и тому подобной ближневосточной публики, о такой душе ничего известно не было, так что они (в силу ущербности своей природы, как сказал бы Синезий) мыслили бессмертным именно этот рассуждающий умишко; однако для людей, воспитанных на другой почве, такого рода богословие необходимо кажется чем-то мелочным. Какова же альтернатива?

Трактат Синезия «О сновидениях» дал исчерпывающий ответ на этот вопрос: высшее бытия и мышления Первоначало имеет первое откровение отнюдь не в умопостигаемом, как рассудочном, не в каких-нибудь тождествах, различиях, сущностях, ипостасях, но в том, что мы могли бы назвать сферой интуитивно, нерационально постижимого. Можно пойти и другим путем, сказав, что тот ум в нас, который постигает первое сущее, не является рассудком, т. е. умом, действующим в науках. Потому, говоря об умопостигаемости первой Триады, мы не имеем в виду постижения тождества, различия и тому подобных рассудочных категорий. Что же будет постигаться в этом случае? Смыслообразы. И как? В снах и подобных сновидческим состояниях сознания. Какова же наиболее адекватная форма для таких постижений? Вне всяких сомнений, это древнейшая из форм выражения богосознания — поэзия. Особенно, конечно, самая архаическая ее форма — поэзия теогоническая. Итак, в понимании объективной сложности гносеологических пролегомен троического богословия следует, я полагаю, искать исток поэтического богословия Синезия.

Как же действует поэтическое богословие? Оно приводит в действительность скрытые психические силы. Возьмем какой-нибудь самый простой случай, какую-нибудь страдающую роженицу, к которой позвали шамана, чтобы помочь родам. Отнюдь не самое последнее из того, что он делает, состоит в рассказе о том, что такой-то и такой-то бог, герой или дух пошел туда-то, сделал то-то и получилось то-то и т. д. и т. п.; итогом этого рассказа-заклятия является как облегчение страдания, так и прибавление сил, активация чего-то, ранее бездействовавшего в душе. То же происходит в примитивных обществах и во множестве других случаев, когда человеком или людьми овладевает паника, или захлестывает страдание: рассказ о священном возвращает их к себе, делает вновь владеющими собой, вознося над собой. Такова первичная, никогда не преходящая функция поэтического искусства. Понятно, что в развитых обществах на этот пласт накладывается множество других, так что во множестве

случаев до него невозможно добраться. Однако, оставим это; нам здесь важно отметить только то, что священная поэзия — такая поэзия, которая говорит разом о боге (мире, герое, духе etc.) и о человеке в его целостности, т. е. в том числе и о внутреннем человеке. Величайшим заблуждением было бы искать эту богочеловеческую поэзию как в превыспренних метафизических построениях, так и в примитивных заговорах: она не может и не должна иметь определенной формы и темы, но во всяком обществе она будет разной.

Взглянув с этой точки зрения на поэтику Синезия (а с нашей точки зрения, девять его гимнов представляют собой высшее достижение греческой христианской поэзии последних веков античной культуры), мы увидим, как и в любом случае рассмотрения подлинной сакральной поэзии, портрет богочеловека — как и насколько богочеловек жился автором. Поскольку слово «богочеловек» неразрывно связано в нашем сознании со Христом, то, возможно, правильно будет и начать наше изложение с поэтической христологии Синезия.

Она является предметом III, IV, VI, VIII гимнов, а гимн-литания VII может быть понят как практическое следствие из нее. Разумеется, такая классификация довольно груба, но общее место христологии в поэтическом наследии Синезия очерчивает.

Итак, прежде всего, Кто такой Христос? Во всех без исключениях христологических гимнах мы находим ясное и недвусмысленное исповедание божественности Христа-Логоса: как божественности, соотнесенной лишь с Отцом и Духом, но не с творением, так и божественности соотнесенной с творением.

В первом случае Синезий именует Его: *Источный Свет, Луч сияния Отца, Образ Отца, Печать Отца, Красота Отца; Тот, Кто вместе с Отцом посылает Дух* (Гимн III, 12–13, 59, 61, 63, 66). *Единый Сын единого Отца, Невыразимое страдание родов отеческой воли* — т. е. Сын здесь отождествляется с актом Своего рождения; *Явившийся из непостижимых недр Отца, Мудрость отчего Ума, сияние отеческой красоты*; и далее богословие собственно акта Рождения: *Рождение сделало явным плоды Отца,*

Рождение — это откровение Ума, причем именно для Себя, а не для других существ⁹⁴ (Гимн IV, 4, 6, 8–9, 11–12). *Нетленный Бог, Беспредельная мудрость* (Гимн VI, 10–11, 15). Это внутритроическое богословие Сына полностью традиционно и восходит прямо к образности ап. Павла: *Образ Бога невидимого* (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), *Образ ипостаси Его* (Евр. 1, 3), *Сияние славы Его* (Евр. 1, 3) — и, конечно же, к новозаветной семантике Света: *Свет Истинный* (Ин. 1, 9), *свыше Восток* (Лк. 1, 78) и др. Интересно отметить восходящее к Плотину⁹⁵ понимание второй божественной ипостаси как Красоты в собственном смысле слова, Красоты первообразной: т. е. Красоты такого Образа, прежде которого нет ни иного образа, ни иной красоты. Этот Образ, эта Красота, как и у Плотина, неразрывно связана у Синезия со страданием родов, т. е. со страданием дифференциации, как бы ее не представлять и не понимать. Красота Бога, страдание Бога и теогония немыслимы друг без друга (потому все азиатские единые боги-без-сыновей безобразны, насколько лишены образа; а лишены образа они не только в своих явлениях — вспомним иудео-исламское иконоборчество, — но и по существу). Понимание этого момента явится для нас переходом ко второму виду божественности Христа: божественности относительно творения.

Сначала скажем об отношении к космосу. *Ктистор космоса; Тот, Кто сделал звезды сферическими и укоренил центр земли; Источник Ума*, благодаря которому совершаются все природные процессы; *Питатель космоса; Тот, из чьих недр произрастают свет, ум и душа* (Гимн III, 16–18, 24–30). *Тот, о Ком Отец благоволил, чтобы Он рождал; Семя Отца, просвещающее скрытое, Начало космосов; Тот, Кто низводит формы из умного в тела, Правитель небесной колесницы, Пастырь звезд, Царь существ бесплотных, Водитель хоровода смертных существ* (Гимн IV, 12–17, 20). Одним словом, Христос прославляется в

⁹⁴ В этом, я полагаю, смысл очень темных строк IV гимна: «Твое рождение — откровение явного Ума, вбитого в центр, хотя в Источнике пребывают и текущие [воды Святого Духа]».

⁹⁵ Эннеады, V, 8, 13.

данном случае — как Создатель и Правитель миров; все образы Синезия здесь суть парафразы ап. Павла (Кол. 1, 16–17): *Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и все Им стоит*. Отметим, что богословие Синезия несколько более органично, нежели Павла, имевшего вкус к ремесленным аналогиям. Впрочем, совершенно понятно, что не только образ Христа Родителя мира, но и Христа, ведущего хоровод смертных, — неразрывно связаны с эллинской семантикой божественного, и тем для нас (утомленных бесконечными варварскими славословиями Христа-Царя) очень ценны.

Теперь скажем об отношении Логоса к человечеству. Прежде всего, у нас есть ряд суждений, говорящих о презэкзистенции Сына (т. е. о действии Христа в человечестве, со-бытии с человечеством до воплощения). В Гимне VI (14, 16–17) читаем: Христос — *Вездесущая Природа — Бог для существ небесных, мертвец для существ подземных*. Отношение к человеку здесь, точнее даже: к умершим (живые вовсе не рассматриваются) — как к одному из космических чинов. Речь идет не о презэкзистенции Сына в народе иудейском и шире — человечестве, но о презэкзистенции Сына сущему и сотворенному как таковому. Таким образом, задается сразу масштаб и вектор боговоплощения: не столько из недр избранного народа в единичного человека, сколько из сферы потаенного во всем сущем — в сферу явного. Мы имеем твердое свидетельство того, что относительно Марии и непорочного зачатия Синезий придерживался строго кафолических воззрений (Гимн III); тем не менее масштаб мысли Синезия не иудейский, ни даже общечеловеческий, но общекосмический. Об этом говорит и второй имеющийся в нашем распоряжении текст, говорящий о презэкзистенции Сына: Он есть Тот, Кто *разделяет окрест Земли неделимый Дух и вновь соединяет с Истоком истекающее из Него, освобождая смертных от необходимости смерти* — т. е. Посредник в исхождении и возвращении чувственно сущего как такового; Он — Наделяющий жизнью и Отделяющий жизнь от тлена — подлинный Творец и Зиждитель одушевленного мира

(Гимн IV, 21–23)⁹⁶. Не будет никакого преувеличения сказать, что

⁹⁶ Возможно, здесь нужно сделать некоторое пояснение: нет почти ничего общего между фиксирующимся со времен древневавилонской религии семитическим представлением о смерти как переходе к тлену и гибели (этому соответствует и понимание души как некоего эмпирического факта мышления-переживания) и индоарийским представлением о смерти как освобождении (этому соответствует понимание души как постигаемой умом сущности, вторым именем которой является бессмертная жизнь) — разница этих воззрений есть фундамент многократно обсуждавшегося со времен А. Шопенгауэра противоречия между семитическим оптимизмом и индоарийским пессимизмом относительно «здесьней жизни». Разницу эллинской (частный случай индоевропейской) и иудейской (частный случай афросемитской) парадигм всегда нужно иметь в виду, когда мы рассматриваем воззрения того или иного человека поздних эпох, в которых властвовали религии, по самому своему существу синтетические и синкретические, каковы и христианство, и раввинистический иудаизм, и ислам — во всех них не наблюдается чистоты, присущей древнейшим религиозным формам (мы не можем, скажем, противопоставить средневековое месопотамское иудейство средневековому европейскому христианству с такой же четкостью, с какой можем развести древневавилонскую религию и религию Вед). Потому, когда мы читаем у Синезия: *освобождая смертных от необходимости смерти*, — то имеем перед собой сложнейший синтез, в котором, с одной стороны, сохраняется индоевропейское представление о смерти-освобождении, с другой же — выясняется, что это освобождение от самой смерти, т. е. семитической смерти-тлена. Перед нами не простой взгляд Плотина, учившего о смерти как милости Неба, избавляющего таким образом душу от труда-страдания здешнего существования, но и не то представление из *Псалмов* Давидовых, согласно которому Бог есть Бог живых, а не мертвых, так что последние уже не могут петь Ему хвалу (позднее в христианстве такое умонастроение осело в виде представления о том, что все без исключения души до Христа томились в аду, которое мы встречаем и у Синезия (Гимн VIII), как будто бы и в самом деле для Логоса могло быть какое-то «до»).

Он имеет над миром такую же власть, как мы над членами своего тела, когда они молоды и здоровы. Он присутствует во всяком чине и части мира: от лица волхвов в сюжете рождества Гимн VI (30–32) говорит: *Ты — Бог, так прими же ладан; золото я принес Царю; смирна пригодится для погребения*. Синезий идет до конца: Бог, Царь, Мертвец. Всем любителям поговорить в связи с этим о пантеизме я отвечаю в рамках рассматриваемого образа, что называть Господа *Погребаемым*, отнюдь не значит называть Его *смирной*. Те, кто не может различать этого, лишены не столько философских добродетелей, сколько здравого смысла, ибо волхвы принесли Господу символический мир, имея в виду Его бытие в мире, а не Его Самого. И потом, раз Сам Бог не погнушался смерти, значит в смерти самой по себе ничего скверного не было изначально: тяжело страдание, а не освобождение от него; отвратителен труп, а не освободившийся от него человек.

Космическое, а не только историческое понимание презэкзистенции Сына ведет к космическому же пониманию боговоплощения. Его следует понимать в первую очередь как продолжение творения: *[Сын изшел, но] в Тебе же [Отец] и пребывает, изшел, чтобы повести за собой Вселенную духовной мудростью, чтобы управлять бездну седых эонов, расправить утёсистые крылья космоса вплоть до последнего дна сущих, вплоть до земных уделов, становясь просвещением преподобных душ, чтобы освободить от тяжких трудов и забот переменчивых смертных, о Царь благ, о Гонитель скорбей! И что удивительного в том, что Космоискусник Бог, обособляя творения, отстраняет от них Кер?* (Гимн I, 405–428). А во вторую очередь — как просвещение и очищение космоса. Здесь нужно видеть ясную и четкую границу, отделяющую Синезия от теософов оригеновского толка: Господь пришел очистить космос, а не отчистить от космоса. В Гимне VI (30–39) поэт пишет: *Ты очистил [всё]: и землю, и волны понта, и легкие потоки воздуха — пути демонов, и последние глубины низших миров: Ты — идущий на помощь мертвым, Ты — Бог, идущий в Аид!* Очевидно, это мистическое нисхождение до последних таинственных и зловещих глубин Вселенной следует представлять в образе гениальных и быстрых боевых операций древности: маршей

Агесилая к Сардам, Александра в Вавилон, Юлиана к Ктесифонту и их парадигмы — шествия Диониса в Индию. Очищение и просвещение, неразрывно связанные с представлением о световой сущности бога и человека, полагаются Синезием абсолютными целями боговоплощения: очищение и просвещение **всего** космоса. Принимая во внимание сказанное, мы можем понять и центральный образ христологии Синезия: Христа-Триумфатора из Гимна VIII, на котором следует остановиться отдельно.

Сам тон гимна одновременно задушевен и торжествен с самого начала: *Сын Девы Солимской* именуется *многолюбимым, славным, блаженным* (стих 1–3) — как мы могли бы представить субъект, наделяемый такими предикатами? В подобных выражениях речь могла идти только о спасителе отечества: именно такой герой может потом именоваться *увенчанным и славным* (стих 10); эта увенчанность определенно отсылает нас к образу триумфального шествия. О Христе говорится, что Он *удалил из великих садов Отца силов древнего змея* (стих 4–6) — и это вполне в духе нашего автора: понять и назвать космос, понимавшийся гностиками и всех мастей египетскими аскетами едва ли не клоакой, — *великими садами Отца*.

Ты нисшел до земного; Ты носишь тело, подлежащее смерти, чтобы быть среди существ однодневных (13–15): как фигура космическая, а не историческая, Христос присутствует для Синезия среди смертных не только «при Понтийстем Пилате», но и тогда, и — что важнее всего — сейчас. Это очень значительный момент, и на него нужно обратить особое внимание: в поисках «реальности», некой научной «осязаемости» Христа богословы последних веков с исступленным идиотизмом настаивают на историчности Его фигуры, линейности времени и прочих многоценных для этих дикарей стекляшках. Однако ничто не удаляет человека от Христа так, как сознание, что Он лишь когда-то был. Какое, в самом деле, мне может быть дело до Бога, который то заходит в мир, то уходит из него, т. е. является существом не менее мельтешащим, нежели сам я? Если слова из *Мф.* 28, 20: *Я с вами во все дни до скончания века*, — только фраза (а если Христос — фигура историческая, время линейно и прочее, то это именно так и

есть), тогда христианство — просто разновидность культа личности, пусть чудесной, бывшей давно, почитаемой богом. Синезий мыслит это совершенно иначе: как неизменна космическая преэзистенция Христа, так же неизменно и Его воплощение; потому Христос не всего лишь был, но — был и сейчас есть *среди существ однодневных*.

Ты освободил от страданий хоры святых душ, вместе с чистыми фиасами вознес гимнословия Отцу (24–27). Эти *θιάσοις* — фиасы — религиозные общества или процессии в честь богов (особенно Диониса). В контексте наших стихов они синонимичны упоминающимся здесь же «хорам». Соответственно, сошествие Христа во Ад мыслится Синезием в теснейшей взаимосвязи с дионисическими процессиями и образом Диониса Лиэя (Освободителя) — не в их эмпирической реальности, разумеется (особенно если брать реальность Империи после Феодосия, когда они были полностью запрещены). Речь идет о таком сочетании новых и старых религиозных образов, при котором те и другие начинают сиять неожиданными красками; при этом те и другие берутся именно в своем идеальном — быть должном, а не эмпирическом — виде, ибо трудно сказать, что безобразнее и богохульнее: пьяный разгул выродившихся почитателей Диониса или фанатическая нетерпимость и полицейская статья имперских адептов единого Бога. Так что когда поэт говорит: *Ты нисшел ниже Тартара, где смерть удерживала мириады народов душ, и содрогнулся тогда древлерожденный старый Аид, и пожирающий народы пёс, <...> тяжкоразящий [демон] был удержан на пороге [места своего заточения]* (16–23), — то это поражение Аида и сдерживание древнего зла не имеет никаких исторических коннотаций. Синезий, вне всяких сомнений, бесконечно далек как от представления о тотальном бесчестии язычников, так — и о поголовной праведности народа избранного (не важно: иудеев или христиан). Для таких мифов он слишком опытный и трезвый политик. Эти *мириады народов душ*, равно как и *хоры святых душ*, и *чистые фиасы* — определяются для него, вероятно, строго по нравственному критерию; никакой историософии Синезий, очевидно, не признает. Впрочем, всё это наши акценты и замечания,

для автора же центральным является момент триумфального шествия:

Увенчанный, Славный, Тебя гимнословлю, Сын Девы Солимской.

Вторая часть гимна симметрична первой, и если первая была посвящена исхождению, или эманации, то вторая — возвращению, эпистофэ. *Когда Ты восходил, Господи, убоявшись, обратились в бегство бесчисленные народы демонов, изумился бессмертный хор чистых звезд, просиял эфир, и мудрый Отец гармоний строил свою семиструнную кифару для музыки триумфального гимна (31–40).* В этом экфарсисе удивителен живой отклик, консонанс живого космоса и его Творца. Звезды изумляются, эфир начинает сиять: по степени сочувствия твари и Творца Синезиево Вознесение равно Рождеству. *Улыбнулись [звездный ангел,] Несущий Зарю, вестник дня и золотой Вечер, звезда Киферы; розатое сияние огненного потока предшествовало Луне — пастырю ночных богов. И [на скаку] развевалась широкосветная грива Титана, знающего, что Твои неизреченные следы, о Сын Божий, о Наилучший Мастер, суть начало его собственного огня (41–54).* Разумеется, ни для кого из тех, кто считал звезды состояниями вещества, а вселенную машиной, — такое восприятие было невозможно: для них Вознесение было просто удалением от небольшой компании учеников, имевших большое будущее. Ни о ком, кроме этих своих мифических пращуров, большинство отцов церкви ни тогда, ни сейчас думать не умеют и не хотят. Но как и многие влюбленные в древность люди своего времени, Синезий считал небо наиболее живым из всего живого, а потому именно оно и должно было отреагировать на деяние Христа наиболее живо. Вообще, для Синезия дело Христа — событие небесное по преимуществу; земной его консонанс, в котором сам автор принимал, как мы знаем, деятельнейшее участие, не являлось для него предметом поэзии: ничего священного и значительного поэт в нем определенно не находил.

Есть еще один момент, на который следует обратить самое пристальное внимание: Сын возвращается в Небо, совершив очищение мира, и *мудрый Отец гармоний* настраивает свою семиструнную кифару для музыки триумфального гимна — т. е. благодаря

деянию Христа мир получает возможность гимнического, торжественного звучания, входит в новые отношения с Отцом, или — правильнее сказать — Отец придает ему новый лад. Поэтому в конце периода уже сам Сын именуется *Наилучшим Мастером*: тем, кто не только создает, но возобновляет, пересоздает космос, восстанавливает его в изначальном божественном достоинстве.

Ты же, раскинув крылья, взойшел сверх лазурного свода неба, остановился в чистых сферах умных [богов]: Там, где источник благ, в Небе Молчания (55–61). Очень важно понять, что этими словами называется то же, что у Матфея (28, 18): *дана Мне всякая власть на небе и на земле*. Она была изначально уделом лишь Бога, но вот и воспринятая, преображенная деянием Христа природа мира теперь получает участие в божественной власти. Восхождение Христа в небо молчания, помимо само собой разумеющегося представления о возвращении Бога к Себе, представляет собой и учение об апофеозе тварной природы, и именно этот момент, а не другое что-нибудь, задает гимну Синезия образность триумфального шествия. Триумф Бога над своим творением смешон; ликование от преображения, созданного победой над собой, — вот существо триумфа: победы и политической, и военной, и духовной. И эта радость разрешается в Молчание, в недеяние, преисполненное сил, в сияние совершенного достоинства, не нуждающегося в рефлексии. *Там, где нет ни глубокого потока времени, неутомимо влекущего рожденных земель, ни бесстыдных несчастий волнующейся бездны материи, но сама древлерожденная, нетленная Вечность — разом молодая и старая — хранительница и дательница неиссякаемого бытия богов* (62–71).

Таково видение Синезием Боговоплощения. Оно выражено с достойным предков поэта лаконизмом. Основная неожиданность этого созерцания для нас состоит, пожалуй, в совершенной элиминации всего связанного со страданием Христа. Обычно этот факт ставят в связь с появлением в иконографии того же времени Христа Пантократора, а последнее объясняют тем государственным характером, который получила религия в Империи. Мы должны усомниться в достаточности такого социологического объяснения, ибо стоит только начать спрашивать

далее, чтобы погрузиться в бесконечную прогрессию лишь разжигающих жажду истины полуправд. На наш взгляд, объяснение этого феномена столь же просто, сколь и значительно: Синезий не считал страдания Христа существенным моментом для Его дела. У нас нет и не может быть никаких оснований подозревать поэта в приверженности учениям о призрачности тела Христового, о кажимости страданий и прочем: об этих гностических, монашеских, низовых заблуждениях применительно к Синезию смешно даже думать. Однако легко понять, что живя в смутный и кровавый век, человек высокой политической культуры, оценивая себя и других как мужей государственных (а Христос, с точки зрения Синезия, — вне всяких сомнений, политическая персона вселенского масштаба), едва ли акцентировал внимание на переживаниях и страданиях такого лица. Для Синезия было бесконечно важнее, что сделал Христос, нежели то, что сделали с Ним. Не иначе он рассуждает, скажем, о Дионе и других великих мужах древности в *Послании к Пэонию*. Смерть героя в этом низшем мире, вероятнее всего, должна была казаться ему чем-то предсказуемым и закономерным. Таким образом, Христос Триумфатор — это естественный результат принятия евангельской истории в контекст политической культуры классической Эллады. Ни перипетии современной Синезию империи, ни какие-либо богословские или метафизические предпосылки для объяснения этого феномена, на мой взгляд, совершенно не нужны.

В заключении данного рассмотрения будет правильно проанализировать литии, содержащиеся во всех гимнах Синезия, но с исчерпывающей полнотой представленные в Гимне VII. Понимая, о чем просит человек Бога, мы всегда получаем возможность составить представление о том, что для него ценно (или, во всяком случае, таковым декларируется), что, в свою очередь, позволяет нам составить представление о его этическом строе.

Сохрани мою жизнь не причиняющей никакого вреда, Властитель; сделай ее недоступной для скорбей и ночью, и днем (Гимн VII, 6–9) — первое прошение гимна задает сразу же мотив справедливости, т. е. равенства между деянием и претерпеванием. Характерна отрицательная акцентация в прошении:

не причинять, не претерпевать. С самого начала чувствует-ся влияние отшельнического идеала, что кажется странным и требует объяснения. *Зажги в моем сердце пламя от источника умных [существ] (10–11)* — прошение кажется продолжением предыдущего, развитием интенции к отшельничеству: ничего дольнего — ни хорошего, ни плохого, — только горнее. И далее: *мощью здоровых членов, славой в делах надели мою юность; приведи годы расцвета к радостной старости, возрасти драгоценный разум вместе со здоровьем (12–18)* — мы снова в полной растерянности. Однако для самого автора в этих прошениях определенно нет никакого противоречия. Почему? Потому что для Синезия нет ровным счетом никакого противоречия между природным и духовным. Христос пришел исцелить космос, а не отменить его; потому разумно просить Его о том, чтобы воля Его совершилась: о том, чтобы цвели и благоухали *великие сады Отца гармоний*. Далее идет молитва о здравии близких, о всем роде, о супруге, о благополучии их ложа. Для нас это кажется чем-то нестерпимо прозаичным, и потому мы опять испытываем удивление от завершения: *пусть же и душа моя, освобожденная от оков земного способа жизни, будет избавлена Тобою от бедствий и жестоких пагуб (41–45)*. Представление ап. Павла о полезности страданий Синезию безусловно чуждо, как и всякому эллинскому человеку. Освобождает от земных оков умеренность, пребывание в которой и есть счастье. Такой именно образ жизни составляет высшему в нас досуг, который мы можем обратить во время сосредоточения и восхождения, один из способов коего как раз и состоит в слагании священных стихов, в гимнопении, которое Синезий повсюду понимает как деятельность предпочтительную, превышающую всего природного. *Вновь я буду слагать гимны, песню снова спою Тебе, восславлю Твоего Отца, и Твое, [о Сын Девы] Блаженный, мужество (47–51)* — в этих заключительных строках поэт произносит слово, являющееся ключом ко всему предшествующему: Синезий мыслит себя певцом **мужества** Христова, которое нам следует понимать как в свете космогонического мужества: *родивший Тебя Отец благоволил,*

чтобы Ты рождал (Гимн IV, 12), — так и в смысле Христа воплощенного, Христа Триумфатора, о котором мы достаточно сказали выше.

Теперь нам следует перейти к троическому богословию поэта.

Учение о Боге и Троическое богословие Синезий излагает в Гимнах I, II, V и IX. Мы выделили бы в его созерцании следующие моменты. Во-первых, поэт остро чувствует несоизмеримость Первоначала и всего остального: *какое око столь мудро, какое столь велико, что не меркнет, отражая Твои молнии?* (Гимн I, 119–121). Речь идет о совершенной гносеологической трансцендентности Бога: *Отец непостижимый, отец неизреченный, непостижимый умом, не изреченный словом* (Гимн II, 227–230). После Евдора Александрийского (I в. н. э.), чье неопифагорейство открыло заключительный период в истории античной философии, эта гносеологическая трансцендентность Единого стала достоянием всех без исключения школ античной мысли, вне зависимости от религиозной их принадлежности; даже герметизм, расцветший на почве многотысячелетнего египетского пантеизма, не делал Бога столь же имманентным миру, как, например, древние перипатетики, киники и стоики, не говоря уже о египетских жрецах любого периода. Разумеется, и во всех иудео-христианских движениях эпохи видно старательное желание подчеркнуть потусторонность и суверенитет Первоначала. Однако непознаваемость Бога может пониматься как недостаточность или дефект познавательной способности человека, а может — и как неотъемлемое свойство природы Первоначала. Если в первом случае речь идет лишь о гносеологической непознаваемости, то во втором — о непознаваемости сущностной: то, что человек непознаваем для червя, не делает его непознаваемым по самой его природе; и, напротив, сколь бы ни был мудр и изощрен в исследовании человек, ему не постигнуть того, что лживо, или того, чего нет: не потому что плох человек, но потому, что небытие и небытийствующее по природе непознаваемы. Нужно сказать, что огромное большинство христианских мыслителей и в ранний период развития христианской философии, и до сего дня на этой гносеологической

непознаваемости (а соответственно — и на некоем гносеологическом превосходстве и суверенитете) останавливаются, не желая продумывать ни этой разницы, ни вытекающих из нее следствий. Если спросить их: познаваем ли Бог для Себя? — они ответят утвердительно, но будут при этом всячески отрицать, что поскольку познанное всегда есть что-то определенное и ограниченное, то, по их же словам, Бог оказывается ограниченным Собственным Актом Познания ... Однако вернемся к Синезию. Отмечая гносеологическую непознаваемость Первоначала, он старается мыслить и его онтологическую несоизмеримость со всем сущим. В Гимне I (149, 162–167) он говорит: *Единое, предшествующее единому, Родитель вечности, Тот, Кто по ту сторону богов и умов, Правитель тех и других; Рождающий умно Ум*. Ясно, что последующее Единое в данной сентенции — это умопостигаемое Единое, которое есть вместе с тем и боги, и умы, и Ум. Тогда предшествующее единое — это, вне всяких сомнений, то самое Единое, предшествующее Троице, о котором в связи с Порфирием говорят Прокл, Дамаский и Иоанн Дамаскин, о чем мы упоминали выше.

И здесь мы должны наконец объяснить этот феномен, если не относительно Порфирия (в связи с недостаточностью текстов), то сам по себе и в его отношении к богословию Синезия. Не только Бог, но и всё сущее из себя и благодаря себе — с необходимостью отличается от себя как свое основание, и тождественно себе в этом различии, будучи вместе с тем и для-себя-сущим. Таким образом, всякое из себя и благодаря себе сущее с необходимостью оказывается единицей и троицей. Значит ли это, как полагают наши источники, что тот, кто мыслит божественное таким образом, с необходимостью полагает некоторое Единое прежде Троицы? Отнюдь нет. Ибо в разговоре о вечном нужно быть очень осторожным, говоря «раньше». Понятно, что в устах Иоанна Дамаскина «раньше» — это просто брань (Ямвлих, скажем, полагал раньше первой умопостигаемой триады не единое, а предел и беспредельное: эта беспрецедентная для неоплатоников концепция не могла не быть известна Иоанну, однако он намеренно создает иллюзию некоего общего эллинам заблуждения); в устах

же Прокла и Дамаския, которые несравненно более осторожны, слово «прежде» не звучит вовсе, а потому их критика троического догмата разрушительна для него даже более, нежели защита Иоанна. Критикуя вместе с *Халдейскими Оракулами* и Порфирием каппадокийское богословие, Прокл пишет: «Мы весьма далеки от того, чтобы располагать Первого Бога в высшем чине умопостигаемого... как и отождествлять отца, располагающегося в этом чине, с причиной всех вещей, ибо такой отец есть некая генада, выступающая предметом участия... Напротив, Первый Бог... вообще не будет отцом, он окажется чем-то лучшим, нежели вся отеческая божественность. В самом деле, умопостигаемый отец всегда противопоставляется силе и уму, отцом которых он и именуется; вместе с ними он образует одну триаду. Между тем подлинный Первый Бог не должен противопоставляться чему бы то ни было, ибо он не может также и сочетаться ни с чем и тем более быть умопостигаемым отцом»⁹⁷. Здесь, очевидно, критикуется не концепция «предшествующего» троице единого, а именно концепция каппадокийской монархии во главе с Отцом, который — будучи единосущен двум другим Ипостасям — является их началом. Аргументы Прокла не оставляют камня на камне от этого построения. Но можно ли с данной точки зрения оспорить положение, согласно которому Первоначало окажется Троицей. Не думаю. Конечно, если постигать Первоначало в категории вещи, оно, вне всяких сомнений, окажется вещью-в-себе и не только будет постигаться чисто апофатически, но и вовсе постигаться не будет, как это и вышло некогда у Варлаама Калабрийского. Однако Первоначало постигается, а постигается — потому что действует: не потому что мы действуем, но потому что оно действует; не потому что мы его ощупываем, но потому что оно нас держит в руках. Оно постигается, насколько Само того желает, в актах творения, откровения, боговоплощения, которые в определенном смысле есть один акт. А раз так, то — либо Первоначало непостигаемо вовсе, и тогда Прокл может сам сжечь

⁹⁷ Прокл. *Комментарий к Пармениду*, 1070. Цит. по изданию: Прокл. *Комментарий к «Пармениду» Платона*. СПб., 2006. С. 474.

все свои книги; либо если оно хоть как-то постигается, то постигается или полностью, или отчасти; если полностью — оно будет конечным, если отчасти — то оно есть Троица. То же самое можно представить и онтологически: если Первоначало является началом сущего, то оно с необходимостью есть Троица — по тем же причинам, как и в случае, когда является причиной знания о Себе. Если же оно не есть начало сущего, то зачем оно вообще нужно? Если оно не нужно, то не будет и самого сущего, и вообще ничего. Так что тот, кто мыслит Троицу, мыслит сразу же и «прежде» Единицу; и наоборот (об этом очень поэтично говорил некогда Григорий Богослов).

Вернемся, однако, к Синезию. *Самопроизводящее Начало [сущее благодаря себе], Владыка и Отец сущих, Нерожденный, пребывающий в Вышнем, выше вершин неба, облаченный в неотторжимую славу Бог неизблемо восседает. Святая Генада генад, первая Монада монад, единящая и рождающая простоту Наивысших в сверхсущих родах* (Гимн IX, 52–62). Как прекрасно говорит Синезий! *Наивысшие* здесь — разумеется, первые Ипостаси, но в собственном смысле *неизблемо восседает* только Один, и этот Один есть Три, не потому, что бы он был отцом иного, но потому что Он — Отец Себя, Самоотец (как называет его Синезий в Гимне I, 146). То Единое, которым изначально едина Троица, не есть Отец, но есть Сущность, которая не может считаться с Тремя, поскольку не подлежит счислению, и есть всецело в Них. А вот когда мы уже мыслим изначально Троиединство, то можем совершить переход и к Всеединству, т. е. к области, имманентной Первоначалу множественности: *отсюда сама, прянув вперед, посредством первопосянного эйдоса Монада, неизреченно излившись, обрела трехвершинную силу, сверхсущий Исток увенчался красотой детей, которые — вырываясь из Центра — резвятся окрест Него* (Гимн IX, 63–70). Трехвершинная сила это уже только сила, это не *Наивысшие*; *излияние* не равно родам, ибо последние соотносят сферы сущностного и ипостасного, первое же — ипостасного и энергийного. Мы могли бы сказать, что есть Троица в себе, а есть троические теофании. О гносеологической и онтологической

трансцендентности Первоначала и связанных с ним недоумениях сказано достаточно.

Именно в связи с необходимостью отождествлять единое апофатическое Первоначало не с Отцом (как это выходило в *Халдейских Оракулах*, у Василия Великого и прочих «монархистов» от богословия), но с Троицей, возникает впервые диалектика трансцендентного и имманентного. Не будучи всеединством, триединство есть его парадигма, и значит — на уровне всеединства, т. е. места тождества противоположностей, может быть развернута всеми возможными способами. Ты — ... Ум, и Умное, и Умопостигаемое, и прежде Умопостигаемого, Ты — Единое и Всё, Единое через всё, Единое прежде всего, Семя всего, Корень и Росток, Ты — Природа в существах умопостигаемых, Жена и Муж. Ты — Рождающий, Ты — Рожденный, Ты — Светящий, Ты — Освященный, Ты — Явное, Ты — Сокрытое: Свет, сокрытый Своими лучами, Единое и Всё, Единое Само по Себе и через всё. (Гимн I, 177–201). Чтобы отделить это видение божественного всеприсутствия от пантеистических восторгов, мы должны ясно понимать внутри-троическое основание имманентности запредельного божества всему сотворенному. Это рождение и бытие Сына.

Мы видели выше, что Прокл, а за ним и все последующие платоники отвергали именование Первоначала Отцом. Напротив, в результате бушевавших почти век арианских споров в философии христианской закрепилось убеждение, что не только бытие порождающим, но и бытие порожденным в равной мере могут обладать достоинством божественности. Таким образом, именование Бога Рождающим ставит перед дилеммой арианского и кафолического решения вопроса о статусе Порожденного. Те, кто принимает кафолическое решение вопроса, принимают также и тождество Сына, и творение в общем определении происшедшего бытия; поскольку уже оговорено, что сама производность не делает Сына тварным, то не производность вообще, а производность волей делает мир небожественным; насколько же мир произведен вообще, он как раз божествен, совпадая в этом с Сыном. Соответственно, и учение о боговоплощении как апофеозе сотворенной природы имеет свое основание в этом единстве

определений, делающем мир в своем последнем определении родственным сыновней форме божественного. Вообще, вне учения о рождении Сына любые отношения человека с Богом носят характер либо законнический и внешний (как это происходит в исламе и иудействе), либо, если законы отсутствуют, превращаются в учение или о растворении бога в человеке (немецкая философия), или человека в боге (индийская философия) — исторические коннотации привожу лишь иллюстративно. Потому для нас чрезвычайно важно посмотреть, как видит Синезий рождение Сына.

Единый Источник, единый Корень поднял богатство благ посредством Своего сверхсущего Отпрыска, в Котором кипят породительные порывы (Гимн V, 33–36). Синезий исходит из того, что единый акт сделал Отца Отцом и Сына Сыном, т. е. дело не обстоит так, что сначала был Отец. В акте рождения появились и Отец — как Рождающий, и Сын — как Рожденный: в начале было дело. *Кто же распорядился рассечь Неизреченного? — Смертные слепцы с искусственным языком, безбожные гордецы* (Гимн I, 254–258). Та же самая Единица, которая есть Троица и которая есть *Неизреченный*, не имеет в себе ничего, подобного делению, каким оно имеет место среди тварных существ.

Нить умозрения настолько тонка здесь, что порой и Синезий соскальзывает на привычные рельсы богословствования III в.: *Ты излился, Неизреченнорождающий, чтобы породить Сына — славную демиургическую Мудрость*. (Гимн I, 202–206) — это фрагмент дискурса времен апологетов. *Но, пролившись, Ты остался Собой в неделимом делении порождения* (там же, 207–209) — это уже пост-арианская поправка. *Невыразимое Дитя невыразимого Отца, Твое рождение — через Себя* (там же, 236–238) — а в этом уже слышна поступь нового богосознания: участие Сына в рождении не мыслится пассивным; если Отец рождал, то Сын рождал Себя; эта медиальность залога призвана, по-видимому, подчеркнуть отсутствие всякой односторонности в божестве, и в этом качестве весьма важна. В самом деле, как могут быть Рождающий и Рожденный равночестными, если один только действовал, а другой только претерпевал? *Благодаря рождению Ты явен*

стал Сам и явил вместе с тем Отца Волей Отца, и Сам Ты вечно есть Воля при Своем Отце (там же, 239–244). Чтобы правильно понять этот пассаж, нужно со всей ясностью понимать, чем теология, говорящая о Боге, отличается от теологии, говорящей о Господе.

Пока Бог является предметом теоретической философии, его рассмотрение *volens nolens* не выходит за пределы предметности. Именно мысля Бога идеальным предметом созерцания, рассуждают об именуемости и неменуемости, таком или ином его полании, тождестве, различии и почти обо всем том, что составляет обычный богословский дискурс, традиционно кончающийся глубокомысленнейшими прозрениями, наподобие: «Знать, что Он **есть** — можем, а **что** есть — не можем». Однако стоит только человеку столкнуться с волей Божией, и всё это богословие становится тщетным. Ветхозаветный Яхве Саваоф — Господь воинств, гневный и ревнивый дарователь побед, Он же Аллах коранической традиции — меньше всего может быть мыслим в категории предметности (как, впрочем, и любые истинно мифологические боги). Относительно таких волящих, творящих и, разумеется, добывающих своего богов, рассуждения об их природе и качествах — занятие достаточно праздное. При столкновении с такими сущностями требуется прежде всего правильно вести себя; и обычно такие именно волящие боги бывают одновременно богами-законодателями и блюстителями ими же установленного порядка, совмещая в одном лице законодательную, исполнительную, охранительную и пенитенциарную власти и функции. Такие боги поистине вседержители и суть, конечно же, лики единого Господа, который при этом должен бы быть и Богом, однако сплошь и рядом мыслится вне всякой связи с понятием божественности. Итак, воля в Первоначале есть основание его Господства. Как же понимать эту божественную волю, ведь очевидно, что она не может считаться некоей частью, функцией, аспектом божества, ибо она не такова даже у тварных существ. Мы уже говорили, что со времен появления таргумов в иудейской религии начинается процесс персонализации этой божественной воли-действия... В христианской традиции иудейские олицетворения и вторичные

мифологизации (все эти Хокмы, Мемры, Мелхиседеки и Метатроны) сгущаются до исторической персоны, опознаваемой как Сам Бог. Судя по аналогичным настроениям в Кумране, у мандеев (последователей Иоанна Крестителя, не признавших Иисуса Богом), в обществе сикариев и других — более умеренных — повстанцев времен иудейской войны, из мессианских туч того тяжелого века били время от времени в вершины многие молнии богочеловечества. Совершенно ясно, однако, что победа Иисуса над другими мессиями иудейскими совершилась силами признавших его в этом качестве эллинов и тем самым ценой вовлечения мессианского иудейского сюжета в контекст совершенно иной религии. Как же Господа и господственность мыслили эллины? Здесь царило понятие о совершенной и потому абсолютно безличной божественной справедливости, общей у греков с персами и индийцами («рита» и «рта», вероятно, однокоренные со славянским «рота» — клятва), властвующей не только над людьми, но и над всем сущим, включая богов и камня. Говоря об осуществляющей эту справедливость мощи, говорили о Промысле и Судьбе; философы различали их по сферам, где справедливость осуществляется: ниже Луны — Судьба, в остальном — Промысл; по содержанию Судьба и Промысл не различались ничем. Если соединить тотальность эллинского понятия о Господе и индивидуальность иудейского, мы будем иметь в точности то, что имеем в христианском представлении о Христе Логосе. Теперь спрашивается: какое место Логос занимает во внутрибожественной жизни? Понятно, что в апологетическую эпоху Логос мыслился еще всецело вне самого Бога, в категории посредника между Богом и миром; но по мере деиудеизации христианства Логос все глубже уходил в недра божества. Итак, что мы имеем об этом у Синезия? *Благодаря рождению Ты явен стал Сам и явил вместе с тем Отца Волей Отца, и Сам Ты вечно есть Воля при Своем Отце.* Логос есть то в Боге, что — рождаясь — являет и Себя, и Отца, т. е. он есть принцип Откровения как таковой и во внутритроической жизни, и во «внешней», соотносительной с творением. Он являет Отца в качестве Воли, будучи и Сам Его персонафицированной (лучше сказать — гипостазированной, т. е. приобретшей личное существование) Волей. *Даже глубоко текущее*

время не знало о неизреченных рождениях, и почтенная вечность не ведала неуловимого течения родов, ибо оно явилось разом с Отцом, Которому надлежало стать Родителем вечности (Гимн I, 245–253). Таково место Господа, Второй Ипостаси во внутритроической жизни. Вполне понятно, что эта Воля, этот принцип иного, будучи соотнесен с миром, является порождающим принципом в самом этом мире, что отсылает нас к тем аспектам учения о преекзистенции, которые мы обсуждали выше: *Прянув вперед, пребывает в Рождающем Рожденный. И, опять же, будучи вне [Отца], [Сын] управляет тем, что принадлежит Отцу, низводя в космосы богатство жизни оттуда, откуда и Сам имеет его. Вместе с великим Отцом гимнословлю Логос! Тебя рождает Ум неизреченного Отца. Будучи выношен, Ты есть Логос Родителя; Ты первым прянул вперед от Первого Корня, Твое славное рождение стало корнем для всего, что после Тебя. Неизреченная Единица, будучи семенем всего, [породила Тебя] семенем, осеменяющим все вещи. Ибо Ты во всем, через Тебя природа низшая, средняя и высшая наслаждается благими дарами Отца, порождающей жизнью* (Гимн II, 123–151). Мы сталкивались с учением о Христе Логосе в связи с боговоплощением и сотериологией; теперь мы встречаем его в рамках троического богословия, и нам еще предстоит сказать кое-что о нем ниже, когда мы коснемся космологии Синезия. Впрочем, даже из уже сказанного можно с ясностью увидеть, что воззрение Синезия в любом из его аспектов от начала до конца **христоцентрично**.

Возвращаясь к триадологической проблематике: рождение Сына с необходимостью подразумевает наличие в божественном Духа. Вот как видит это поэт: *Ты излился в Сыне Мудростью Воли, а сама Воля произошла как неизреченная промежуточная природа. Не дозволено говорить о Сущем прежде сущности, об этом Втором, который из Тебя, не дозволено говорить также и о Третьем из Первого* (Гимн I, 217–226). Здесь для нас много неожиданного. В первую очередь, это счет Ипостасей: Сын для Синезия Третья, а не вторая Ипостась. Как в воплощении Христос рождается в силу нисхождения Духа, так и во внутритроической жизни рождение Сына скрыто опосредовано реальностью Духа. Для нас это очень необычно. Священная родовая мука, неизреченные роды — это

граница между рождающей и порожденной природами. Я чту скрытый порядок умных [существ], охватывающий и нечто посредующее, что не ставится в строй (Гимн I, 227–235). Это посредующее и скрытое есть, разумеется, Дух. Гимнословлю и родовую муку Отца, Рождающую Волю, Посредующее Начало, Святое Дыхание, Центр Рождающего, Центр Сына. Это — Мать, Это — Сестра, Это — Дочь, Это — повитые [по рождению] скрытые корни. Ибо если происходит излияние от Отца к Сыну, то само излияние обретается Отпрыском [Отца]. Оно находится в центре, Бог из Бога [Отца], через Бога Сына; благодаря этому славному излиянию бессмертного Отца и Сын, опять же, обретается Отпрыском (Гимн II, 95–116). Ни о каком эманативном богословии у Синезия не может быть и речи: все три Ипостаси настолько обуславливают друг друга, вызывая друг друга к бытию, что ни одна из них не мыслима никоим образом без двух других — в этом высокое достоинство не только гениальных поэтических описаний, но и изумительных богословских построений.

Подведем итог троическому богословию киренского мыслителя: *Воспеваю Тебя в гимне, Монада; воспеваю Тебя в гимне, Триада: Единица, Которая есть Троица; Троица, Которая есть Единица. Умно рассекаемая [Единица], не расколота [онтологически], не допускает [в действительности] деления на части* (Гимн I, 210–216). Единый Источник, единый Корень! Просияла форма Трисветлого! Ибо там же, где бездна Отца, там же и славный Сын — некое Порождение [отчего] сердца, космотворящая Мудрость, и там же единящий Свет просиял Святого Духа. (Гимн V, 25–32). Такова истинная эллинская, лишенная всяких опор на любые откровения ортодоксия!

VI. Космология

В заключение мы рассмотрим космологическую часть богословских воззрений мыслителя. Здесь Синезий — по меркам эпохи — более чем традиционен и в точности следует научным представлениям своего времени.

Последним основанием возникновения и существования материального космоса является вечный Логос; обращаясь к Сыну, Синезий говорит: *Благодаря Тебе, нетленно и беструдно обращаясь, проходит свой путь сфера [вселенной]. По Твоему определению в мощном водовороте великой полости вращается в обратном направлении седмерица [подвижных] звезд — столь многие светочи украшают одну впадину космоса по Твоей воле, славнейший Сын.* (Здесь и ниже Гимн II). Представление космоса как полости и впадины восходит, по-видимому, к образу пещеры из *Государства* Платона. Однако если там он брался в гносеологическом контексте, то на закате Империи речь шла уже о полной «яме» со всеми ценностными коннотациями. Эту впадину, по всей видимости, нужно представлять своего рода воронкой, по стенам которой, на разном удалении от земли, представляющей собой уже неподвижное дно, кружатся планеты и звезды: пространство воронки неоднородно, все более сгущаясь к земле; в одном направлении движутся звезды, в другом — планеты: все — вместе со «сферами», т. е. с «кольцами» того пространства, в котором находятся. *Ибо пробегаая вокруг небесной полости, Ты сохраняешь неразрывным ход веков:* само существование материального представляется неким разрывом, провалом, полостью в монолитной непрерывности умопостигаемого; эту «дыру» можно обойти со всех сторон, не выступая в чувственное и космическое, что и делает Логос. *Под Тобой же, Блаженный, по священным [Твоим] законам в бесконечных безднах обрывов неба пасется стадо лучезарных звезд. Ты в небесах, Ты в воздухе, Ты на земле, Ты под землей распределяешь труд и уделяешь жизнь. Ты глава Ума, Ты наделяешь им богов и тех из смертных, кто с любовью принял ливень умной участи.* Выше мы уже встречались с диалектикой трансцендентного и имманентного, которая призвана изобразить всеприсутствие Бога и подчеркнуть всеобъемлющий и всепроникающий характер Его Промысла. Здесь мы встречаемся и с Господином Промысла, т. е. Логосом, который как раз и есть та Ипостась Первоначала, которая, так сказать, ближе других к земле. *Ты даешь душу тем, кто однажды принял из Души жизнь и природе и совершает это неутомимо. Слепой зародыш души связан с*

Тобой пуповиной, а то, что полностью лишено дыхания, вкушает из Твоих недр сплоченность [своих составов]. Выше мы говорили об ином, нежели привычен нам, счете Ипостасей у Синезия; здесь мы сталкиваемся со следствием из него: Логос занимает в системе воззрений Синезия в точности то же место, что и Душа Ипостась у Плотина. Другой вопрос, что у Синезия нет даже намека на Платинов субординационизм; в остальном же сходство разительное: можно сказать, что мыслитель сохранил всё лучшее из учения гениального египтянина и даже заставил зазвучать холодноватый металл струн античной диалектики куда более задушевно и «благоутробно», в чем мы, по-видимому, должны видеть воздействие христианства и Востока. *[Эта внутренняя взаимосвязанность дольних существ] передается благодаря Твоей силе из неизреченного отчего лона, из скрытой Единицы, от которой протекает канал жизни, и вплоть до земли посредством Твоей силы через безграничность умных космосов, откуда видимый космос принимает ниспадающий родник благ, ниспадающую форму умного [мира].* Картина мира представляется мне вполне законченной и не нуждается, на мой взгляд, в комментариях. Единственное, что можно было бы отметить, — учение о бесконечности умных **миров** (а не чинов единого мира — это лишь оттенок, но его стоит отметить). Это миры богов, ангелов, героев, святых душ — словом, та именно беспредельность умопостигаемого, на фоне которой чувственный космос и выглядит дырой. Представлению о множественности материальных космосов философ, по-видимому, остался чужд.

Как же возник материальный мир? Я знаю у Синезия лишь два места, косвенно свидетельствующие об этом. В гимне II (60–79) он говорит: *О Монада монад, Отец отцов, Начало начал, Источник источников, Корень корней, Звезда звезд, Космос космосов, Идея идей, Бездна красоты, скрытое Семя, Отец эонов, Отец неизреченных умных космосов, откуда амброзийное дуновение, распространяясь и разделяясь на объемные массы тел, мгновенно зажигает второй космос* — здесь мыслится все то же происхождение чувственного из умопостигаемого, которое в понятии творения мыслили все без исключения в эту эпоху. Возникновение

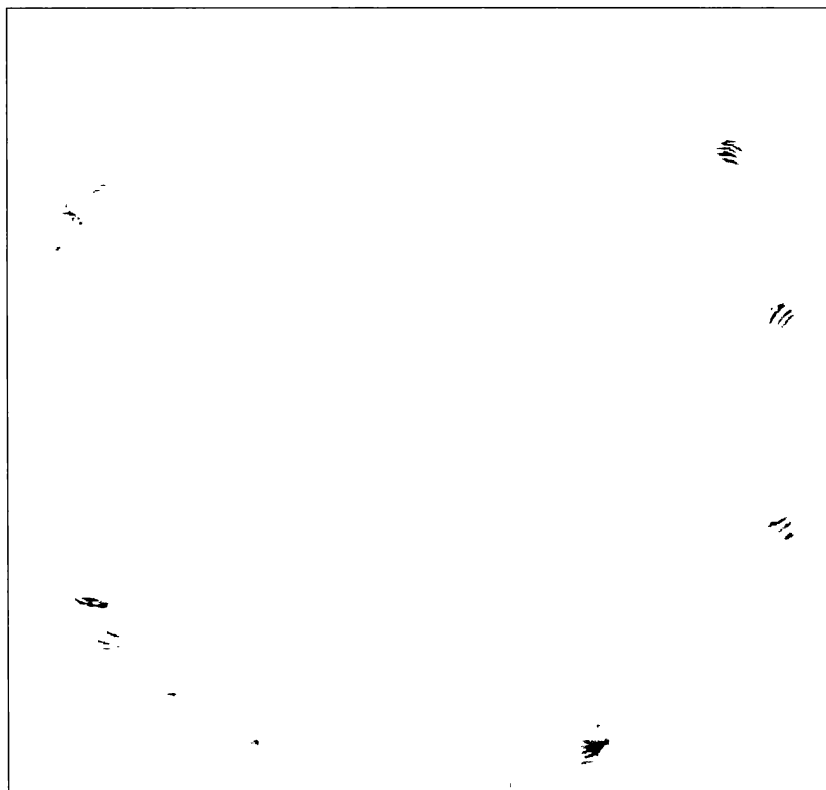
космоса представляется одномоментным возникновением всего разом, вместе со временем, и есть от начала до конца следствие всеприсутствия Единого; впрочем, ближайшей причиной и посредующим звеном в этом процессе мыслятся умные космосы. Синезию определенно не по душе ремесленная метафора творения, которая перекечевала из произведений Филона Иудея⁹⁸ в сочинения большинства христианских писателей; творение определенно воспринималось мыслителем не как изготовление, но как чудо, относительно которого много говорить не будешь. Можно сказать лишь то, что творение было гимном любви и возвращения, который спел Сын своему Отцу: *Спустившись с недоступных [высот], Ум крепко встает на первосветящий эйдос и его взгляд увлекается [ввысь], потому, взяв для Твоих гимнов [умные] цветы [сверхумного] света — он прекращает беспредельный рывок [вовне], давая вновь Тебе то, что Твое.* (Гимн I, 134–143) Таким образом, космичность полагается поэтом столь же под знаком удаления и эманации, сколь и под знаком возвращения, исполнения воли, тождества в различии.

Какова же структура материального провала и кто его насельники? Тебя, Царь, воспевают умные [существа], Тебя гимнословят космоводители с лучащимися светом очами — звездные умы, о Блаженный, а вокруг движется по кругу славное тело. Тебя воспевают блаженные роды: и те — что окрест космоса, и те, что движутся по его поверхности, и те — что [движутся] по орбитам, и те — что не по орбитам, и те — что осуществляют мудрую опеку космических уделов, и те — что окрест славных кормчих, происшедших из чина ангелов, а также и чистый род героев, проходящий тайными путями дела смертных, дела человеческие; Душа непреклонная и душа, склоняющаяся к черному сиянию земной тяжести, — [все возносят хвалу Тебе]. Тебя гимнословит, Блаженный, блаженная природа и ее порождения; ее

⁹⁸ «Филон первым назвал логос **инструментом** сотворения». Кеннет Шенк. Филон Александрийский. М., 2007. С. 103 (выделение мое, курсив Шенка). В это же время в той же Александрии анонимный автор Премудрости Соломоновой (9, 1–2) мыслит схожим образом.

плодоношение Ты устраиваешь своими дыханиями-духами, катящимися вперед и влекомыми Тобой по отходящим от Тебя каналам. Ибо Ты — Вождь неоскверненных миров, Природа природ; Ты согреваешь природу, рождающую смертных: ту, которая есть образ природы вечной, чтобы и последняя часть в космосе удостоилась участия в круговороте жизни (Гимн I, 270–319). Мы видим в этом фрагменте иерархию родов живых существ, которые должны быть разделены на два разряда: 1) умные существа, входящие в сферу Души непреклонной; 2) те, существа, что входят в сферу души склоняющейся, т. е. природы. Сама эта непреклонная Душа, Душа Ипостась есть образ Ума, а природа — образ Души. Мы видели, что третья Ипостась у Синезия — это Христос Логос; потому природа — это образ Христа Логоса. Вот почему Христос Логос теснейшим образом связан не только и не столько с человеком в его индивидуально-волевом измерении, сколько с целым природой, которая в буквальном смысле одушевляется и согревается Логосом Божьим. Как Христос Логос, так и небесные существа у Синезия — не царьки-самодуры, распоряжающиеся людьми; скорее, это служители мирового устройства и мировой справедливости, пекущиеся о человеке, имеющем свой удел внутри вселенского миропорядка. Это всецело эллинский мир и эллинский человек, лишенный того своевольного хаоса, той бесприютности и волюнтаризма, которыми характеризуется, начиная с древнеавилонских текстов, азиатский взгляд на мир. Своим Светом Он [Сын] пролагает путь наружу свету блаженных удивительных существ, пребывающих в [сфере] сущности, от которых происходит уже и внутрикосмический хор бессмертных царей, воспевающих в гимнах славу умным [существам], и первосеменной эйдос. Близ своих благожелательных родителей войско ангелов, не знающих старости: они то взирают в Ум, собирая начало красоты, то — глядя на круговращения [небесных сфер] — управляют глубинами [дольнего] космоса, увлекая космос горний с [умопостигаемых] высей к пределам материи, где оседающая природа рождает толпы демонов многошумных и многохитрых. Отсюда же и герои, отсюда и Дух, разлитый окрест Земли и оживляющий земные части многоискусными формами. (Гимн V, 37–58).

Астрономическая картина, которую Синезий подразумевает общеизвестной в своих гимнах, это картина мира птолемеевской астрономии. Мир есть единое «славное», т. е. сверкающее, световое тело, обращающееся вокруг себя. «Над» и «за» его поверхностью обитают существа умные — околокосмические боги: это «эмпирей», жилище блаженных, в сотериологической перспективе — царство праведников, то *небо молчания*, куда вошел воскресший Иисус; это смысловой топос Души Ипостаси, или Христа Логоса. На поверхности космоса находятся неподвижные звезды, точнее — те существа, что так называются профанами от астрономии, а в действительности — звездные умы, величайшие из космоводителей: умы, промышляющие обо всем космосе. Сфера неподвижных звезд — восьмая от Земли. За ней



идут семь планетных сфер (в их число входят также сферы Солнца и Луны): здесь обитают умы, заведующие космическими уделами. По мере удаления от сферы неподвижных звезд пространство все более сгущается, пока наконец на самом дне космического провала-воронки не обретается неподвижная земля, имеющая еще и некие подземелья, населенные духами, избравшими путь противления своей природе (которая духовна и эфирна), а потому пресмыкающимися и старающимися забиться куда-нибудь подальше от ясного неба. Вообще, область от этих подземелий и пещер до Луны есть сфера, где имеет место всяческое несовершенство, обитают злобные духи наравне с добрыми; появляются разнообразные, так сказать, небесные нечистоты вроде комет и вообще имеют место всевозможные беспорядочность и становление. Выше Луны царит божественный порядок, в сфере же неподвижных звезд — сосредоточение духовное.

Дрожжам и сброду космоса не дозволено враждовать с тем [чистым] вином, что вверху, ибо то, что совершенно, встроено в хоровод сущих и уже не умрёт. Все вещи одна от другой и через другую получают пользу и удовольствие. Из смертных существ [складывается] вечный круг, и он возгревается Твоими дыханиями. Посредством всех этих чудно сработанных вещей, благодаря особенным краскам и индивидуальности каждого из творений, устраивает мать природа для Тебя свои хоры — так, что разноголосицу живых существ приводит к единой гармонии и единоголосному пению (Гимн I, 320–342). Приведенные слова ни в коем случае не нужно понимать иносказательно: это, опять же, поэтическое переложение «Гармоники» Птолемея, высочайшее мировоззренческое значение которой уяснил уже Порфирий в своем *Комментарии* к ней. Единая гармония и единоголосное пение — реальности не только музыкальные, но и астрономические: согласно Птолемею, в расположении небесных тел наблюдаются пространственно данными те же гармонические отношения, что мы слышим звучащими, т. е. длящимися (а длящимися — значит, данными в стихии времени) в музыке. Вселенная Птолемея представляла собой такой пространственно-временной континуум, где и пространство, и время были оформлены одними и теми

же законами. Так что хоры ангельские, непрестанно воспевающие что-нибудь вроде «Трисвятого» окрест престола Всевышнего — это своего рода комикс на тему античной теории Неба. *Всё непрестанно возносит Тебе хвалу. Утренняя заря и ночь, молнии и снежинки, высь пылающего неба и основания земли, вода, воздух и все тела, всякое дыхание, семя, плод, деревья, травы, корни, зелень, пасущийся скот, и птица, и стаи плывущих тюленей* (Гимн I, 343–357).

Этот второй мир имеет второе Солнце, дающее свет, светящий позднее [света истинного] глазам. Это оно [— видимое Солнце —] распоряжается возникающей и гибнущей материей, оно — сын Умного Солнца, формирующий отпечаток для вещей чувственных, оно доставляет блага, предназначенные Твоей воле, славнейший Сын, рожденным в космосе (Гимн II, 213–226). Эти слова словно бы заимствованы из Гимна императора Юлиана «К Царю Солнцу». Казалось бы, такой взгляд не может быть примирен с христианством, что он чисто языческий. Но мы видим хорошего христианина, и даже епископа, разделяющего его: это лишний раз показывает, что вопросы картины мира и вопросы религии суть вопросы, по роду своему разные. Почему, в самом деле, христианин с необходимостью должен разделять воззрение отцов церкви о неодушевленности вселенной, взятое ими у эпикурейцев и из пропитанной софистическим рационализмом эллинистической беллетристики с целью отбить вкус у современных им астрологов и теософов наживаться на людских страхах и суевериях? Даже если мы признаем благородными их намерения, те средства, которыми они достигали своих целей, со временем превратились для многих в предмет веры, породив страхи и суеверия едва ли не худшие. Может быть, это библейское учение? Отнюдь. Само имя Саваоф — наилучшее тому доказательство...

Эфир окутывает окоём небосвода, и восходит нежный цвет-ток огня — там, где Луна в блеске славы торит свой путь по последнему краю неба. Края неба — это, с одной стороны, сфера Луны, с другой — сфера неподвижных звезд. Нет ничего удивительного, что в истории астрономии с именем Синезия нередко связывают проекцию сферы на конус: такая проекция

была нужна ему, полагаю, не только в качестве подготовительного этапа в конструировании планисферы, но и потому, что мир, как его представлял философ, именно коничен, сужаясь к Земле. *Над восьмым кругообращением звездоносного круга есть лишенный звезд поток, направляющий и ведущий небесные долы, которые он лелеет в своих недрах и чье движение в противоположную сторону тем [существам], которые ведут хоровод вокруг великого Ума, укрывающего седыми крыльями конечности Царя Космоса. Далее же — блаженная Тишина покрывает неделимое деление умного и умопостижаемого* (Гимн V, 14–24).

Наконец, мы должны отдельно сказать о гностических обортонах поэзии Синезия. Не без сожаления вынуждены мы отметить, что порой, уступая не то моде эпохи, не то приступам отчаяния, поэт прибегал для самовыражения к гностической системе понятий и палитре эмоций. В Гимне IX (76–99) мы находим самое яркое их выражение: *И вот [с этого момента] Ум озабочен уже только новыми мирами. Став благим началом смертного духа, делится неделимый, нисходя в материю, Ум бессмертный, потомок Богов Властителей, отпрыск слабый, но Их отпрыск. Он — целый во всё, целый в целое погрузился; круг небесный вращает, сохраняя себя целым в формах, которыми управляет; он присутствует разделенным на части, он присутствует в [различных] способах управления колесницами звезд, он присутствует в ангельских хорах; он же, отягченный цепями, обрел земную форму, которая, став отделенной от Родителей, привлекла в себя мрачное забвение, которая под влиянием слепых тревог восхитилась печальной землей — [так поступил] бог, взглянувший [и продолжающий смотреть по сей час] на смертные вещи.* Здесь перед нами момент той психогонии, которая выдавалась за теогонию в подавляющем большинстве гностических школ и о непреходящих экзистенциальных основаниях которой было написано довольно за последний век. Назвать их, характеризуя излагающееся в них богословие, пантеизмом и неточно, и крайне мало, ибо система этих

воззрений выражает скорее некую болезнь духа, нежели ошибку концептуализации. *Я ношу в себе Твое семя — искру благородного ума, хоть и погружен в бездну материи. Но Ты Сам положил душу в космос и благодаря этому осеменил тело умом, Царь!*

Так помилуй же свою дочь, Блаженный. Я спустилась от Тебя, чтобы послужить Тебе на земле; но вместо того чтобы стать служительницей, стала рабой; своим магическим искусством меня сковала материя. Конечно, во мне еще остается толика скрытой от глаз силы, еще не вся расточилась крепость, но огромная прибойная волна, обрушившись сверху, ослепила меня — боговидицу!

Дочь Твоя взывает о защите, Отец! Сжался над той, которую нередко, когда она следует умными тропами вверх, стискивает тоской от наглой материи. Ты же, Царь, засвети возводящий свет, зажги факел и погребальный костер, чтобы пошло в рост то малое семя, которое в темени. Возведи же меня, Отец, на трон в силе Света Жизнеподателя, чтобы на меня уже не могла наложить руки природа, откуда уже не заставят сойти долу ни Земля, ни роковая пряжа Ананки (Гимн I, 559–608). Словно в кривом зеркале, предстают в этих строках высокие взгляды и созерцания Синезия, рассмотренные нами прежде. Здесь нет ни эллинского мира, ни эллинского человека, т. е. всего того, что составляло существо жизни и художественных вдохновений поэта. Потому мы позволим себе считать эти моменты — не случайными, конечно, но второстепенными: выражением той азиатской болезни и слабости, которым Синезий как человек не дал возобладать в себе, оставшись в жизни и в творчестве благословляющим и хвалящим Единого Бога, певцом божественного ликования на небе и на земле; поэтом и богословом, существо созерцаний которого наиболее ясно выражают такие, пожалуй, строки: *Великой Тебе радости, Корень космоса; великой Тебе радости, Центр сущих, Монада бессмертных чисел — царей, сущих прежде и помимо сущности! Великой Тебе радости! Великой Тебе радости, ибо радость — от Бога!* (Гимн V, 69–74)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На образе работы Федора Пирвица, который помещен нами в начале книги, Синезий облачен в архиерейское облачение, аналог которого остался на фресках из Телль-Фараса⁹⁹. Его правая рука сложена в одном из тех благословляющих жестов, которые были в ходу в ранней церкви, жесте подобном тому, который мы видим на прославленной энкаустической иконе Спаса (VI в.) из собора Синайского монастыря¹⁰⁰, в левой руке митрополит Пентаполя держит сконструированную им в молодости планисферу, изображенную схематично. Взгляд его одновременно твердый и усталый, фигура одновременно хрупкая и сильная, какой обладал, скажем, А. В. Суворов: перед нами образ равно исторически достоверный и художественный, представляющий мыслителя в последний, священнический период жизни. Был ли этот период для Синезия чем-то особенным, отличным по существу от предшествующей жизни, как, например, у Августина Иппонийского? Полагаю, нет. Ибо вся жизнь философа — и как она им мыслилась, и как проживалась — была подлинной теургией, исключавшей необходимость неких иных действий для общения с Небом. Ради уяснения этого момента мы разберем в заключении философское содержание последнего из не анализировавшихся до сих пор нами трактатов мыслителя, а именно трактата «О Промысле», ибо Промысел обозначает не что иное, как форму присутствия Высшего в делах и жизнях этого мира, а потому представляет собой реальность самую что ни на есть конкретную и животрепещущую, так что его понятие является и ключом к любому из моментов системы воззрений Синезия, и квинтэссенцией всей этой системы.

⁹⁹ Руины раннехристианского собора VIII в. с остатками росписей были обнаружены под песками в Судане польскими археологами в 1961–1964 гг.

¹⁰⁰ См.: Holy Image 2006. Holy image, hallowed ground: icons from Sinai. — Los Angeles: Getty Publications, 2006. — Pp. 51–52, fig. 50.

Прежде всего, бросается в глаза подчеркнутый дуализм в вопросе о происхождении душ¹⁰¹; и далее — есть души происхождения божественного, а есть демонического: между ними происходит — так же как, между богами и демонами, борьба непримиримая, не на жизнь, а на смерть, при этом природное происхождение душ не имеет ни малейшего значения, почему и родные братья по крови могут оказаться антагонистами по духу, что для Синезия значит также — и по природе этих видов душ¹⁰². Божественные души суть души лучшие и, значит, властвующие уже здесь, на земле согласно превосходству своей природы. Если же в действительности не властвующие, то должны властвовать и естественно стремящиеся к власти, хотя бы это их стремление было заведомо обречено. Таким образом, в полный противовес как монашеской идеологии Египта, так и августиновской историософии, Царство Бога мыслится не будущим и не небесным, но осуществляющимся повсюду здесь и сейчас. И тут в мысли Синезия, сознательно опирающейся лишь на эллинские источники, появляется отлично известный нам как по ветхозаветным и иудейским, так и по ранне-христианским памятникам мотив: толкование политики как духовной брани и экзорцизма и, неразрывно связанное с этим мотивом, представление об аскетике как основании политики, и, соответственно, о политике, как завершении или второй части аскетики. В целом комплекс этих воззре-

¹⁰¹ О Промысле I, 1. 2.

¹⁰² Этому положению, на первый взгляд, противоречит теория о комплиментарности доброго и злого потомства, происходящего из одного биологического источника, разиваемая в II, 6. 1 и далее. Однако, противоречие это только кажущееся: мы имеем здесь дело с двумя взаимодополняющими объясняющими системами, так что природная необходимость (выдвигаемая на первый план во фрагменте II, 6, 1) вполне может иметь метафизическую фундированность в метафизических положениях I, 1. 2, так что необходимость природного закона вполне может мыслиться следствием или соответствием сверхприродных причин или, скажем шире, сверхприродного положения дел.

ний можно было бы назвать Философией Царства. Что же это за философия? Не выйдет ли так, что рассмотрев ее мы скажем и о том, что есть эллинское христианство?

Поскольку как благородные, так и злородные души приходят в этот мир как представители и родственники насельников inferнальной и небесной сфер, то с самого начала как благородная, так и злородная душа вступает в сражение на одной из сторон, действуя при поддержке своих родственников и покровителей — соответственно, демонов и героев (последние в языке Синезия занимают место иудейских ангелов и будущих средневековых христианских святых). С самого раннего детства праведник приступает к построению в себе Царства: всякое воспитание и образование понимаются Синезием исключительно с этой точки зрения — как достижение такого внутреннего устройства, когда вышшим и правящим в человеке оказывается Небо. Зло же с самого начала осваивает свойственную ему премудрость изменчивости и притворства и по самому своему существу связано с невоспитанностью, которую мыслитель понимает как имманентную человеку акосмичность. Эту акосмичность (невоспитанность) злодея, равно, как и космичность (воспитанность) праведника Синезий мыслит в полном соответствии с положением дел во внешнем окружающем мире — никакого воспитания и никакой космичности для Синезия не существует без включенности человека в космическую жизнь. Потому, когда мы говорим о том, что первой ступенью в таком образовании является ступень аскетическая, мы должны говорить в буквальном смысле слова о космоаскетике, т. е. упражнении и развитии душевных и телесных сил в согласии со строем и смыслом Вселенной. Что это значит на деле? В трактате *О Промысле* I, 14. 3 Синезий называет стремление к смене социального статуса (мы бы сказали к революции) неумением терпеть, т. е. инфантильным злом невоспитанности, имеющим следствием внесение в космическую жизнь хаоса; таким образом отсутствие воспитания имеет следствием демоническое, т. е. разрушительное, акосмическое воздействие этого лишнего воспитания субъекта на мир. Человек и космос слиты, согласно Синезию, настолько полно, что невозможно помыслить

ни некоего только субъективного зла, ни только объективного; то же относится и к добру.

Теперь, если мы говорим о построении внутренней монархии, то должны представлять, что речь идет о человеке, который обращен глазами духа к Небу духовному, глазами же чувственными — к небу чувственному, так что Синезий не мыслит никакой монархии духа без эстетики неба, как, впрочем, и наоборот. Мы еще упомянем об этом ниже. Сейчас же вернемся чуть назад.

Итак, везде и всегда воюет праведная душа с демонами при поддержке героев; боги же, чье дело есть созерцание, наблюдают за этими высокими состязаниями и увенчивают победителей венками. Главы I. 10. 7–8 представляют собой своего рода аскетического Гомера. Когда же душа окрепнет и закалится в соответствующем этосе, так что иррациональная ее часть окажется уже не восприимчивой демонским нападкам, и сам человек установит Царство внутри себя, начинается брань вторая. Она начинается потому, что само Царство — будь оно внутренним или внешним — есть одновременно космическая литургия и война с демонами (I. 9. 3). Что же представляет собой эта вторая брань? Если первый агон мы называли выше космоаскетикой, то второй по необходимости должны называть космополитикой, ибо, отчаявшись разрушить праведную душу изнутри, демоны во второй брани стараются лишить ее возможности космического действия, т. е. — лишив материального тела — не дать ей осуществить ее добродетель и, соответственно, облагодетельствовать других людей, ибо демоны питаются страданиями и несчастьями. Таким образом, на втором этапе брань духовная становится бранью политической, борьба за Царство внутреннее оказывается неразрывной с борьбой за Царство внешнее, а это внешнее Царство как раз и есть для Синезия та Империя со столицей на Босфоре, которая унаследовала и наиболее совершенные в мире гражданские законы, и единственно истинную религию. Таким образом, аскет и философ, если он и в самом деле был солдатом в своей внутренней жизни, обязан стать и солдатом в самом буквальном смысле этого слова, защищающим свои законы, свой народ и свою государственность.

Однако, насколько совпадала для Синезия византийская государственность и «своя» государственность? Относился ли он к Восточной Империи так же, как Гегель к Пруссии? В I, 12 нашего трактата мы находим описание «царства Осириса», т. е. того государства, которое Синезий считал «своим». Это полития, в которой зло побеждается убеждением, а не насилем, где люди соревнуются в добродетели, уделяя все силы воспитанию и благочестию, где все богаты при нищете царя, а почести и досуг распределены справедливо; одним словом, это полития, представляющая собой школу добродетели. Вполне понятно, что ни о каком отождествлении Константинопольской империи с «царством Осириса» речи идти не могло — лучшее тому подтверждение жесткая критика византизма как политического стиля в трактате «О царстве». Чем же была вызвана и мотивирована реальная политическая ревность Синезия, о которой мы писали, рассказывая о его жизни? Дело здесь похоже обстоит так же, как с главными героями нашего трактата: два противоборствующих брата — Осирис и Тифон — должны, вроде бы, быть Аврелианом и его братом Кесарием, а все излагаемое Синезием — чуть завуалированным изложением константинопольских событий. Сказать этого, однако, никоим образом нельзя, ибо каждый из героев Синезия имеет не только черты сходства с предполагаемыми нами первообразами, но и множество отличий, вообще живет совершенно самостоятельной жизнью. Это обстоятельство множество раз подчеркивалось историками, но никогда никем толково не объяснялось, хотя его объяснение дано самим же Синезием. Царство Осириса, сам Осирис, священные Фивы, Тифон — все до единого идеально мифологические персонажи и события трактата — Синезий видел и проживал в совершенно конкретной константинопольской реальности рубежа четвертого и пятого веков. Все реальное виделось им под знаком идеальных, мифологических прообразов, и все идеально мифологическое выступало чувственным, данным здесь и теперь. Космополитика была для философа практикой, миф и современность представляли одно и то же. В главе II, 7, 2–5 сочинения Синезий констатирует, что был свидетелем и жил древнюю, мифологическую историю и что, вообще, «в

разное время и в различных местах часто происходят одинаковые события». Мыслитель объяснял это тождество тождественностью небесных движений и, следовательно, тождественностью причин, вызывающих земные события. Нельзя сказать, чтобы эта астрологическая механика сильно проясняла что-либо в реальности исторической, ибо тождественным в событиях древних и новых куда более очевидно является не положение звезд, но мифологический сюжет. Потому Синезий в обсуждаемом нами объясняющем пассаже довольно быстро переходит от астрологических рассуждений к дискурсу о неизреченных аспектах мифа и даруемом Богом пророческом знании будущего везде и всюду, настаивая на необходимости сохранения глубокой тайны относительно этих предметов. Создается устойчивое впечатление, что астрологическое объяснение мифологической тождественности истории — это вспомогательная теория, призванная дать естественнонаучный срез проблемы, а потому ничего не объясняющая. Куда интереснее понять ту необходимость тайны, о которой везде и всюду говорит Синезий: полагаю, мыслитель хорошо отдавал отчет в том, что нигде и никогда в практике и истории религии без такого рода тайны не существовало того особого, сообщаемого мистериями понимания, которое одно только и может быть основанием для всякого иного знания; что оно сразу же теряет свою функцию фундамента, как только извлекается из тьмы умолчания. Итак, только принимая во внимание этот мистериально-мифологический взгляд философа, эту его космополитику, можно понять его истолкование в *О Промысле* II. 3. 6 оккупации варварами Гайны Константинополя: «Варвары напали на страну не ради того, чтобы изменить египетское государственное устройство, как это было раньше, но для того, чтобы управляя по-скифски, уничтожить его до основания». Таким образом, борьба с ними оказалась для Синезия тем «последним и решительным боем», в котором решается судьба мира, сражением за Осириса против извечной тьмы. И тем удивительнее и торжественнее была для него победа. Сколь же сильно отличается эта политическая теология от монашеского эскапизма и пораженческой теологии Августина! Нет никаких сомнений в том,

что только люди, подобные нашему философу в его взгляде на мир, одни только и смогли преодолеть готский кризис, не просто задержав крушение Восточной империи на несколько веков, но и (что бесконечно важнее), создав тот духовный фундамент, на котором верная их принципам государственность смогла еще несколько раз перевоплотиться, или — если это кому-то покажется боле точным — пережить возрождение.

Вернемся чуть назад. Столь резко обозначенная мифологичность и одновременно гражданственность философии Синезия (а вся жизнь мыслителя была так или иначе связана со служением как внешнему, так и внутреннему Царству, почему и его епископство было для него принципиально тем же, что и организация отрядов ополченцев в Пентаполе или посольская деятельность, а варвары, с которыми он сражался в Африке, — принципиально тем же злом, что и ариане-готы в Константинополе) требовала прояснения фундаментального для любой практической философии вопроса о соотношении человеческой воли и Промысла. Здесь мы сталкиваемся прежде всего с базовым положением индоарийского пессимизма: «Поскольку же здешнее место есть место зол, то нет ничего удивительного, что зло здесь именно и есть; удивительное же состоит в том, что порой здесь обнаруживается и нечто другое»¹⁰³. Вполне понятно, что раз речь не идет о «лучшем из возможных миров», то и теодицея должна состоять не в том, чтобы утверждать будто всё, что здесь ни происходит, происходит по воле Бога, но, напротив, в том, чтобы сказать, что Бог производит здесь отнюдь не всё, но только благо. Так и получается у Синезия, говорящего, что боги, перманентно пребывающие в созерцании, действуют в этом мире только тогда, «когда попоран весь и всяческий порядок, и низвержено все великое; тогда должно богам поспешить нам на помощь и дать иное начало мироустройства»¹⁰⁴. Из этого следуют два в высшей степени важных положения. Во-первых, боги никоим образом не виновны в том зле, которое происходит здесь. Во-вторых, человек сам есть часть той божествен-

¹⁰³ О Промысле, I, 11, 6.

¹⁰⁴ Там же.

ной силы, которая вершит добро, и потому если он деятельно не противится злу — то изменяет самой своей природе. Человек есть часть Провидения, он носит его в себе, и его любовь к себе есть в строгом и собственном смысле *amor fati*. «Провидение отнюдь не похоже на мамашу, суеотящуюся вокруг своего новорожденного младенца, защищающую его от всего, что может на него попасть и причинить страдание, так как сам он не совершенен и не способен к защите. Нет, Провидение подобно той матери, которая воспитала своего сына, вооружила и приказала ему использовать свое оружие для того, чтобы отразить зло... Понимание этого имеет высшую ценность... [благодаря нему] люди станут почитать Провидение, но заботиться о себе сами, станут одновременно благочестивыми [в делах божественных] и усердными [в делах земных], не станут сталкивать и срамливать действие божества и проявление добродетели»¹⁰⁵. Есть и еще один момент, который здесь необходимо вычленил и отметить, а именно понимание того, что праведник — насколько он праведен — является сам, так сказать, протуберанцем Провидения и никоим образом не может быть противопоставлен тому божественному, что во вселенной; это позволяет Синезию учить о возможности для праведника достижения на земле полного счастья (*О Промысле* I, 11. 6). Таким образом, исходное представление о наихудшем из сущих миров сочетается у мыслителя с эвдемонической этикой и представлением о возможности совершенного счастья для праведника, в отличие, заметим, от огромного количества религиозно-философских систем, основанных на предпосылке «лучшего из возможных миров», с неизбежностью приходящих к понятию долга как единственного мотива действия праведника на земле и выносящих счастье мудреца (а иногда и всего человечества) в «жизнь будущую».

«Те, кто спутницей жизни избрали добродетель, будь то частные лица или правители, равно выглядят наполненными радостью. Ибо всякая жизнь есть материя добродетели» — пишет Синезий в *О Промысле* I, 13. 8. Так выглядит обоснование возможности счастья для мудреца. Нам весьма важно понять этот

¹⁰⁵ Там же, I, 11, 7–8.

момент. «Бог и Удача в великой драме космоса налагают на нас [социальные] жизни подобно маскам, в то время как сама жизнь одного ничуть не лучше и не хуже жизни другого... Серьезный человек может везде достойно провести свою жизнь: играет он нищего или монарха — маска не имеет большого значения»¹⁰⁶. Удивительным кажется это рассуждение в устах человека, который уделял политике столь большое значение в структуре философско-аскетического становления личности, и тем не менее следует признать именно совершенную его необходимость у человека подобных взглядов. Сколь бы ни был убежден Синезий в необходимости бранного, деятельностного этапа в воспитании праведника, он должен был чем-то завершиться. Этим чем-то Синезий мыслил божественную жизнь, а жизнь это созерцательная. Человек есть «встроенный в порядок сущего зритель»¹⁰⁷ и когда он умеет таким образом увидеть себя, когда начнет смотреть из зала на сцену, то увидит на сцене в том числе и самого себя. Дело здесь, конечно, обстоит несколько сложнее, ибо «оказаться в зале» человек может, лишь будучи совершенен в исполнении своей роли, т. е. будучи человеком добродетельным. Однако правильно это суждение и наоборот: человек только тогда и способен быть добродетельным, когда способен взглянуть на себя взглядом Бога. Таким образом, основанием счастья мудреца является его отрешенность; она же, по-видимому, является необходимым условием как его соприкосновения с Провидением и знания будущего, так и успеха в делах — делах его маски. Указанием на этот мистический обертон философии Синезия мы и закончим ее изложение.

Нам остается резюмировать то, что на примере Синезия можно понять об эллинском христианстве. В начале работы мы писали:

С необходимостью ли всякий из эллинов, принявший Иисуса Христа своим Спасителем, принимал также и ту эллинофобскую καθ' ἑνός философию, которая знакома нам по сочинениям апологетов? Всякий ли эллин становился для иудеохристиан «своим», всякий ли говорил по принятии христианства

¹⁰⁶ I, 13, 10.

¹⁰⁷ II, 8, 1.

об эллинах и варварах «мы»? Если же допустить, что не всякий, то с необходимостью ли он оказывался еретиком? Насколько сама возникшая в IV в. «все-ленская церковь» придерживалась варварофильской идеологии первых веков? Этими вопросами обычно не задаются, однако если их все-таки поставить, мы должны будем отвечать на них по большей части отрицательно.

Теперь, проанализировав для себя строй духовной жизни Синезия, мы можем уже не априорно, но с опорой на опыт нашего исследования «ответить на эти вопросы отрицательно». Христианство Синезия не имеет своим основанием ни Ветхого Завета, ни христианства апологетов; никакая «нашенская философия» не является для него своей; он бесконечно чужд идее объединить под эгидой некоего «христианства» эллинов и варваров (готы язычника Фравиты были для него куда более «своими», нежели готы-христиане Гайны и Алариха, впрочем, не для одного, нужно полагать, Синезия). Нет никакого смысла и возможности говорить о Синезии как еретике: по своим взглядам он никоим образом не был ни арианином, ни оригенистом (о престонародных ересях говорить в связи с ним не приходится вовсе), в деятельности же своей он был ревностным сторонником кафолической имперской церкви. На примере Синезия можно увидеть итог трансформации церковности в IV веке: от конгломерата иудеохристианских общин к всеохватной в пределах империи и жестко связанной с ней организации — еще не подчиненной ей, как это будет ко временам Юстиниана, но не мыслящей себя без нее. Главная историософская мысль императора Юлиана о богоизбранности не иудеев, но народа римского (в широком, разумеется, смысле граждан Империи) была полностью адаптирована Синезием к христианству. Можно сказать, что итогом деятельности христианских интеллектуалов конца IV – начала V вв. стала возможность быть образованным человеком, не противопоставляя себя вселенской церкви и христианской константинопольской монархии. Вне всяких сомнений, это был во все времена тяжкий подвиг, ибо варварофильская идеология, в конечном счете, возобладала и в церкви и в государстве, а варвары на престоле и в патриархах вскоре после смерти философа стали не часто повторяющимся

исключением, но постоянной практикой, ибо вскоре после Синезия умерли сначала те остатки эллинства, к которым принадлежал наш мыслитель, а затем и сама античная форма цивилизации. Во всю позднейшую полуторатысячетную историю сначала Византии, а затем греков Возрождения и Нового времени эллинское христианство лишь проблескивает порой симпатически среди руды слишком молодых для умозрения и мусора слишком старых для него лиц. Не иначе, впрочем, дело обстояло и с чистыми формами иудеохристианства. Тем не менее, то и другое — взятые в себе — являются принципами любых позднейших форм восточного, византийского христианства, а потому должны пониматься в своей чистоте, транзитивности и всеприсутствии каждым исследователем, желающим вникнуть в более поздние, смешанные феномены византийской духовности. В рамках этой работы мы могли позволить себя задаться вопросом: «Что есть эллинское христианство?», — и показать, что такой феномен существует. Однако развернутый ответ на вопрос: «Что именно оно собой представляет в отличие от иудеохристианства и позднейших византийских форм?» — дан нами, по необходимости, лишь в самых общих чертах. Надеюсь, во втором томе, в который войдут письма мыслителя, рассмотреть вопрос и с этой стороны.

Экскурс I

О варварско-эллинской полемике в позднеэллинистический и имперский периоды и об отношении стоицизма к системам классической эллинской философии

ИДЕОЛОГИЯ ВАРВАРОВ

Основным жанром, в котором излагалась ближневосточная идеология, была историография, а основным тезисом: «Восток древнее Запада» (подразумевалось, конечно, что старше — значит мудрее, лучше, ближе к божеству)¹⁰⁸. Итак, около 270 г. до н. э. вавилонский жрец Бела Беросс преподносит Антиоху I в благо-

¹⁰⁸ Отправной точкой для меня здесь послужила работа В. Е. Витковского: Иудаизм и христианство против эллинизма. История традиции // в кн.: Апокрифические сказания. СПб., 2007.

дарность за его варварофильскую политику «Вавилонскую Историю»: произведение, ставившее своей целью доказать, что халдеи — самый древний из народов. Дело было поставлено с самого начала на широкую ногу: промежуток от первых людей до потопа, например, оценивался в 432 тысячи лет. «Ясно, что у греков, по сравнению с такими масштабами, просто не было никакой истории»¹⁰⁹. Понятно, что любое и всяческое знание сначала предполагалось, а потом торжественно извлекалось из этих временных глубин. Эллы оказывались не просто зелеными юнцами, которые и то немного, что они знают, узнали благодаря халдеям, но еще и юнцами, страдающими самой жестокой формой амнезии, ибо они не имели древних табличек, свитков и прочего (такова в общих чертах и по сей день материалистическая логика азиатов). Из этого прямо следовало, что если эллины хотя бы преуспевать на ниве науки и просвещения, то они должны следовать своим же традициям и еще раз смиренно обратиться к Востоку. «Вот два фундаментальных положения, на которых, начиная с Беросса, будет основываться всякая полемика против эллинизма»¹¹⁰. Вполне понятно, что не обошлось и без экзотики: история у Беросса плавно перетекала в астрологию — выяснялось, что в этой бездне времен правят звезды, и, значит, о том, как устроен мир, следует поинтересоваться именно у них. Эту вот премудрость Беросс излагал, живя на острове Кос, и утратившие мужественную рассудительность классического периода афиняне даже поставили ему статую с позолоченным языком, что должно было символизировать безошибочность его предсказаний.

Приблизительно в это же время в Египте была написана «История Египта»; ее автором был тоже жрец — Манефон — «адепт мощного фиванского богословия, слившегося и отождествившего себя с илиопольским»¹¹¹; и преследовал он те же, что и его восточный коллега, цели. Методы низведения эллинов до впа-

¹⁰⁹ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 14. При этом нужно иметь в виду, что «хронологической системы, подобной современному летосчислению, т. е. какой-либо эры, состоящей из долгого ряда лет с фиксированной точкой начала отсчета и служащей своего рода шкалой, на которую проецируется деятельность общества, вавилоняне не знали. В Месопотамии она появляется только в эллинистический период <...> В «Царском списке», дошедшем до нас от этой эпохи, составитель [вероятно, Беросс. — Т. С.] использовал традиционные шумерские и вавилонские формулы, очевидно, полагая, что он подражает и продолжает следовать древнейшим образцам «царских списков»; **однако сплошная порядковая нумерация лет представляла собой явное новшество и означала разрыв с древней традицией**». (Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии. М., 1983. С. 16) [выделение мое. — Т. С.]. Строго говоря, Вавилон в течение более чем 3 тысяч лет своей истории прекрасно обходился без категории времени, пользуясь представлением о временах. Ниже мы еще подробно скажем об этом.

¹¹⁰ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 14.

¹¹¹ Струве В. В. Манефон и его время // Записки коллегии востоковедов. 1930. № 3. С. 134.

ших в амнезию юнцов совершенно те же, выводы из такого диагноза ничем не отличаются от вавилонских. Не обошлось у него и без астрологии, которая дошла до нас на санскрите (!). Вообще, сам факт, что фрагменты этого сочинения сохранились в значительном количестве переводов на различные восточные языки, свидетельствует об огромной востребованности изложенных в нем идеологем на древнем и средневековом Востоке.

Даже финикийцы «считали себя способными рассказать грекам о тех временах, когда их, греков, очевидно еще не существовало, а заодно и похвастаться, что греческий алфавит представляет собой лишь переделку финикийского»¹¹². В «Финикийской Истории» Филона Библского (I в. н. э.) мы находим свод мыслей, почти идентичный вавилонским и египетским. Так, например, утверждает, что египтяне и финикийцы обладают древнейшим и достовернейшим знанием о богах и мире, знания же греков вторичны и противоречивы¹¹³. Греки не знают истинного значения имен¹¹⁴. Урана и Гею Филон вписывает далеко не первыми в генеалогию финикийцев: мало того, что эти древнейшие эллинские божества оказываются у него людьми, но еще и не первыми людьми. Крон и все младшие боги оказываются финикийскими князьками, наряду с Дагоном и другими персонажами семитского пантеона; об их жизни рассказываются увлекательнейшие истории. Именно эти истории, оказывается, и исказили греки: Гесиод, например, своими вымыслами; силой своего сочинительства «греки победили истину»¹¹⁵. Так что теперь бедным семитам, воспитывающимся на греческой литературе, «истина кажется вздором, а лживые басни истиной»¹¹⁶. Интересно, что — по свидетельству Евсевия — наш глубокомысленный Порфирий признавал эти фантазии совершенно достоверными: «Вот то, что мы нашли нужным привести из сочинения Санхунйатона, переведенного Филоном Библским, и подлинность которого доказана свидетельством Порфирия философа»¹¹⁷. Если мне кто-то после этого скажет, что нация в деле философии — вещь достаточно безразличная, я ему не поверю¹¹⁸.

¹¹² Витковский В. Е. Указ. изд. С. 15.

¹¹³ Евсевий Кесарийский. *Приготовление к Евангелию*, I, 9.

¹¹⁴ Там же, I, 10.

¹¹⁵ Все цитаты даю в переводе Б. А. Тураева. См.: *Остатки финикийской литературы. Отрывки финикийской космогонии и мифологии Филона Библского*. СПб., 1903. С. 34 и далее.

¹¹⁶ Там же. С. 42.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Нация — это судьба, в смысле *дхармы*: наказание, которое есть путь спасения. Плоть и кровь для нации глубоко вторичны: когда в новом Израиле собрались, наконец (после двух тысяч лет рассеяния), евреи, — выяснилось, что часть из них имеет подозрительно темную кожу и прочее, тем не менее все они совершенно справедливо считаются евреями. То же относится и к русским, да, по сути дела, и к любому другому народу; принадлежать к нации — значит иметь

Однако более всех преуспели в такого рода полемике с эллинизмом иудеи, чьи сочинения к тому же сохранились несравненно лучше. Описание и анализ этого корпуса текстов составляет ценнейшую часть труда В. Е. Витковского.

Эллинская культура не знала категории перевода, эллины не изучали чужих языков, и искусство толмачей дальше рынка не выходило, а потому, когда мы уже в III в. до н. э. встречаем иудейских историков, пишущих на греческом: Деметрия, Артапана и Евполема — рядом с уже упомянутыми Бероссом, Манефоном и стоиками (азиатами в подавляющем большинстве), то это обозначает начало крупномасштабной идеологической экспансии Востока в Элладу. Во II в. до н. э. мы имеем «Перевод Семидесяти», идеологический памфлет «Письмо Аристее» и Маккавейские книги, пропитанные ненавистью к эллинизму в селевкидской редакции. В это же время появляется анонимная «Книга Юбилеев»; в I в. н. э. вместе с «Финикийской Историей» Филона Библиского появляется еще один полный аналог творений Беросса и Манефона — «Иудейские Древности» Иосифа Флавия; ему же принадлежит апологетический очерк «Против Апиона». Нужно сказать, что Египет в I в. н. э., а точнее — Александрия Египетская — подарила миру помимо стоика Херемона (вероятно, египтянина), описывавшего (надо полагать, в патриотических целях) и аллегорически толковавшего египетскую религию, также Апиона — египтянина, автора еще одной «Египетской Истории» — и ему подобных людей, а вместе с ними если и не понятие антисемитизма, то, во всяком случае, его денотат¹¹⁹. К круту этих же проблем относятся «Деяния Александрийцев» — это со стороны египтян; со сто-

дхарму. Кровь — не источник, но символ дхармы. Принять дхарму — значит дерзнуть усвоить себе как преступление, так и наказание, без чего немислим удел в том свершении, которое есть история.

¹¹⁹ Антисемитизм, точнее — антигебраизм как явление возник, вероятно, параллельно с антииудейскими настроениями в самом Израиле, выраженными в *Кодексе святости* и *Учении о жертвоприношениях и ритуальной чистоте*, написанных иудейскими законниками во время вавилонского плена. Было бы смешно предполагать, что — сталкиваясь с ненавистью к себе — люди не будут ненавидеть в ответ. Книга *Эсфирь* (II в. до н. э.) показывает этот процесс уже состоявшимся, причем на персо-вавилонской почве (здесь, кстати, не будет лишним принять во внимание и то, что несколько позднее, изменив в этом тексте буквально пару фраз, александрийские иудеи легко превратили его в антимакедонский памфлет). Итак, при столкновении с македонцами иудейская предпосылка, а именно — ненависть и презрение ко всем не-евреям, была уже налицо; дело было только за тем, чтобы сами македонцы и эллины это поняли. К III в. до н. э. они уже начинают что-то подозревать (во всяком случае, Мнасей Патарский уже пишет об ослиной голове как предмете иудейского культа). Ко временам создания «Деяний Александрийцев» (сочинение I в. н. э. об исповеднических подвигах адептов египетских культов, страдающих от рук нечестивых иудеев и эллинов) теплота отношений всех трех больших александрийских диаспор друг к другу достигла критического градуса. (Об Acta Alexandrina см.: Витковский В. Е. Указ. изд. С. 23).

роны же иудейской — «О посольстве к Гаю», «Против Флакка» Филона и уже упомянутое сочинение Иосифа. Из всего этого корпуса литературы наиболее значимо «Письмо Аристее», в котором мы впервые наблюдаем литературный или идеологический (не знаю, как лучше сказать) прием, имевший затем большое будущее. Еврейский автор выдает себя за придворного Птолемея II и от лица эллинского мира воздает неумеренные хвалы мудрости иудейской. Этот вот момент подлога, желания любой ценой создать некое эллинское свидетельство о ценности и значимости иудейства, фиксируется нами впервые в этом тексте. В том же II в. до н. э. мы имеем alexandрийского еврея перипатетика Аристубула, усваивающего иудейской экзегетике аллегорический метод, возникший в околопифагорейской среде¹²⁰, но наибольшее распространение получивший у стоиков: в этом случае как раз именно варвары довели до совершенства возникшее у эллинов, так что аллегореза и Восток¹²¹ со времен Аристубула так по сей день и не расстаются. Не иначе, разумеется, толковал египетскую религию и Херемон. Наибольшего развития данный метод достигает в трудах Филона Александрийского: после сделанного им — изменения в сознании эллинистических толкователей Писания и их средневековых преемников становятся необратимы. В связи с этими же авторами можно говорить об усвоении восточными литературами восходящего опять же к пифагорейцам жанра «биоса», т. е. *Жития*. «Описание “терапевтов” у Филона и египетских жрецов у Херемона порой не просто сходны, но текстуально совпадают»¹²². Поскольку с этими произведениями схожи также и герметический «Асклепий», и «Жизнь египетских отцов» Руфина, то уместен вопрос: не может ли быть так, что оба автора описывают (конечно, идеализированно) одно и то же явление? При этом «единая ближневосточная традиция антиэллинской (и впоследствии антиримской) полемики должна, с нашей точки зрения, обязательно быть принята во внимание»¹²³. Иными словами, во-первых, совершенно очевидно, что наполняя национально-патриотическим содержанием пифагорейский «биос», евреи и египтяне на грани эр получили некий новый, ближневосточный, полемически заостренный против эллинизма «биос»¹²⁴, который эксплуатировался сперва иудеями и египтянами, а затем и христианами; во-вторых, можно осторожно предположить, что уже в I в. до н. э. дух Египта — страны, по-видимому, и в самом деле более чем странной — инициировал исход в пустыню людей различных религиозных убеждений. Еще осторожнее следует предполагать, что пустыня научила подвижников толерантности.

В эту же эпоху становится популярен сюжет божественных кар: «В третьей Маккавейской книге только раскаяние помогает избавиться от Божией кары египетскому царю Птолемею Филопатору, затеявшему гонения на иудеев... Зато

¹²⁰ Его создателем был Феаген из Регия.

¹²¹ Имею в виду культурный Восток, в том числе и Византийский.

¹²² Витковский В. Е. Указ. изд. С. 22.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Здесь в смысле: образцовое житие, описание идеального характера, которому следует подражать.

ужасной смертью гибнет селевкидский правитель Антиох IV Епифан, о чем повествуют первая и вторая Маккавейские книги». С точки зрения персов, этот самый Епифан был наказан Богом за попытку ограбить святилище в Персеполе¹²⁵. Все три народа: и персы, и иудеи, и египтяне — ждут в эту эпоху конца мира сего и начала следующего, где «благоденствие ждет, конечно, сынов Востока»¹²⁶. Нужно сказать, это были не пустые надежды, но реальные предчувствия: спустя около трехсот лет на пространстве от Инда до Темзы безраздельно господствовала восточная идеология, и лишь свежее дыхание готики разрежало это пряное марево.

Теперь мы поговорим о технике идеологической войны, которую Восток — а лучше всего сохранился иудейский полемический корпус — вел против Эллады.

1. **Мнимые свидетельства.** В. Е. Витковский совершенно верно определяет тактическую цель иудеев: поставить эллинскую мысль на службу иудаизму¹²⁷, «при этом полемика... с обвинениями антисемитов заменяется неким фиктивным диалогом с эллинизмом, имеющим примечательное сходство с диалогом платоновским: одна сторона (еврейская) демонстрирует весь свой потенциал, а другая (греческая) идет у нее на поводу, поддакивает и бывает «вынуждена» признать превосходство оппонента»¹²⁸. Как же конкретно происходил такой «диалог»? Например, в том же «Письме Аристее» сообщается, что якобы эллинский ученый Деметрий Фалерский ссылается на эллинского же писателя Гекатея Абдерского, при этом оказывается, что «трактат „Об Аврааме и египтянах“, который, очевидно, имеет в виду автор „Письма Аристее“, не принадлежал перу реального Гекатея, но являлся такой же еврейской подделкой, как и само „Письмо“». Таким образом, один еврейский автор, выдающий себя за придворного эллинистического монарха, ссылается на другого еврейского автора, выдающего себя за греческого историка. Но ознакомившись с фрагментами, дошедшими до нас от трактата Псевдо-Гекатея, мы узнаем, что и в нем самом содержались ссылки на знаменитых поэтов Эллады: трагических (Эсхила, Софокла, Еврипида) и комических (Менандра, Дифила, Филемона), значительная часть которых была... тоже еврейской подделкой!»¹²⁹

2. **Теория заимствований.** Впервые появляется у того самого Аристобула, который позаимствовал у эллинов аллегорический метод толкова-

¹²⁵ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 24–25; не менее мучительной смертью умер якобы и Апион, спровоцировавший выступление египтян против иудеев в 38 г., как об этом повествует Иосиф Флавий (*Против Апиона*, II. 43), и совершенно непонятно, стоит ли доверять ему, ибо этот человек в своей ненависти к эллинам дошел до того, что называл спартанцев трусами (там же, II, 79).

¹²⁶ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 25.

¹²⁷ Христиане, а позже мусульмане — будут потом тешить себя теми же надеждами.

¹²⁸ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 31.

¹²⁹ Там же. С. 33–34.

ния, в его комментарии к Пятикнижию. Согласно этой теории, «греческие философы — Пифагор, Сократ, Платон — будто бы “точнейшим образом последовали” за учением Моисея о слове Бога как о Его деле, то есть сотворении мира. Пифагор якобы даже сам признавал, что он “многое перенес от нас (т. е. иудеев) в свои догматы”»¹³⁰. Как это доказывалось? Путем прямого подлога (В. Е. Витковский специально разбирает это): из Гесиода выдирается строка, вне контекста лишенная смысла, в строке Гомера меняется слово и т. д.

3. Прямой подлог. К этому разряду памятников относятся, прежде всего, «Сивиллины книги», древние из которых написаны еще не христианами, а иудеями (а древнейшие из них, II–I в. до н. э., — возможно, даже вавилонянами). Нужно сказать, что во всем, что касается историософии и идеологии, христиане апологетического периода выступают бессмысленными эпигонами вавилонян, египтян. Вполне понятно, что сивиллы, одна из которых была якобы женой одного из сыновей Ноя и пережила потоп на ковчеге, другая же (собственно, Вавилонская) считалась дочерью вышеупомянутого Беросса, проповедовали жесткий иудаизм и обличали погрязших во зле язычников. Заблуждения первых христиан простирались столь далеко, что они считали фактически современные им иудейские подделки древнейшими памятниками эллинской словесности (напр., Тертуллиан. *К язычникам*, II. 12).

Чтобы закончить эту главу, нам остается только упомянуть, что «для достижения своих целей некоторые христианские авторы привлекали все способы изменения смысла, известные нам по иудейскому “внутреннему диалогу”: вырывание из контекста, переделку, подделку и цитирование подделок»¹³¹. Вообще, христианская апологетика представляет собой всего лишь вид ближневосточной борьбы Востока с Элладой. Во всех антиэллинских выступлениях Татиана или Климента Александрийского не обнаруживается ровным счетом ничего оригинального, ничего того, что было бы связано собственно с христианством. В текстах этого направления сплошь и рядом встречаются прямые отсылки к Бероссу, Манефону и Филону, а равно и прямые заимствования из иудейской и других азиатских литератур (у В. Е. Витковского можно найти характернейшие примеры таких заимствований¹³²). Многое в этой идеологии нам уже отлично знакомо: в основу кладется положение Беросса о «молодости» эллинов — это тем естественнее, что Татиан и Феофил, более других поработавшие на ниве распространения азиатской идеологии в эллинистическом мире, сами были не то сирийцы, не то прямо месопотамцы; для сравнения, у александрийцев Климента и Афинагора, помимо чисто азиатского подхода к эллинизму, встречаются и оригинальные, оправдывающие его сентенции. Итак, из молодости эллинов умозакljučают к искажению ими истины и, главное, к их воровству у варваров буквально всего

¹³⁰ Там же. Переводы из Аристобула принадлежат В. Е. Витковскому.

¹³¹ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 68.

¹³² Там же. С. 68–72.

хоть чего-то стоящего. А уж отсюда срываются на обличение разврата, безбожия, демонологии и всего остального. Особенно непристойно выглядит смакование каких-то провинциальных сплетен чуть ли не о всех сколько-нибудь выдающихся эллинах (например, Платон — по Татиану¹³³ — был продан Дионисием в рабство за обжорство и т. д. и т. п.): нет ничего, способного лучше проиллюстрировать мелочную ничтожность этих разбалованных свободой слова рабов. Кроме того, постоянное обвинение эллинов в воровстве (а даже более или менее расположенный к эллинам Климент приводит лишь в «Строматах» более ста цитат, чтобы доказать это!) рождает, вероятно, в буйных головах некое представление о законности «экспроприации у экспроприаторов»: точно так же как чиновники Константина Великого выламывали из древних храмов понравившиеся колонны для константинопольских соборов и базилик, за двести лет до этого христианские апологеты выдирали цитаты из эллинской литературы, превращенной ими в материал для своего центона. Это было не заблуждение и не непонимание, В. Е. Витковский говорит совершенно верно: «Апологеты понимали одним способом, а толковали другим»¹³⁴; можно только предполагать, какие именно революционные чувства ими владели. Благодаря сравнительно неплохой сохранности источников, обозреть весь наличный материал решительно невозможно: появившись у апологетов, эллинофобские настроения выражены в огромном количестве текстов, восходящих безо всякого перерыва традиции к нашим дням. Впрочем, нам здесь достаточно самого указания на этот литературный феномен.

После сказанного можно уже рассмотреть и философию Филона. Духовный отец всей Александрийской экзегетики Филон Иудей как философ принадлежал школе Антиоха, т. е. был стоицизирующим платоником. Но нам сейчас важно познакомиться поближе не с эклектической философией мыслителя, а с его экзегетически-идеологическим проектом, который, естественно, находился в традиции вполне оформившегося уже к I в. до н. э. малоазийского эллинофобства.

Экзегетическая проповедь Филона сводится к четырем моментам: 1) закон, его вечность и предмирность¹³⁵; 2) природная избранность носителей этого предвечного закона (иудеи — священники для всего человечества)¹³⁶; 3) необходимость этому народу священников преуспевать в земной жизни с тем, чтобы благодетельствовать человечество¹³⁷; и 4) необходимость быть не только готовыми к последней битве, но и победить в ней¹³⁸.

¹³³ См.: Татиан. *Речь против эллинов*, I, 2 // в кн.: Сочинения христианских апологетов (в русском переводе с введениями и приложениями прот. П. Преображенского). СПб., 1895. С. 12.

¹³⁴ Витковский В. Е. Указ. изд. С. 68.

¹³⁵ См.: *О сотворении мира*, гл. 3; *Особые законы*, 2. 13.

¹³⁶ См.: *Об Аврааме*, гл. 56, 98; *О жизни Моисея*, 1. 149.

¹³⁷ См.: *О жизни Моисея*, 2. 43–44.

¹³⁸ См.: *Об Аврааме*, гл. 98.

Иными словами, идеологический проект Филона сводился к двум положениям: 1) в Библии написано то же, что в сочинениях средних платоников; 2) в сочинениях средних платоников написано то же, что в Библии. Эти утверждения кажутся тавтологическими, однако это не так. Утверждение первое всецело для «своих», т. е. для тех, кто считает Библию священным текстом; для любого же эллина такое утверждение просто не имело смысла. Все современные работы рассматривают, главным образом, это положение и следствия из него, поскольку привыкли позиционировать себя как «своих» — поистине странное самообольщение! Второе утверждение адресовалось непосредственно к эллинам, и если говорить просто, оно означает следующее: у «вас» нет метафизики, т. е. всякая метафизика украдена «вами» у «нас». (Такая же в точности идеология излагается потом Максимом Исповедником в комментарии к сочинениям Дионисия Ареопагита: разумеется, именно Прокл списал свою философию у божественнейшего без сравнения и куда более древнего Дионисия¹³⁹.) Вообще, подобного рода идеологическая ложь будет потом на все лады повторяться чуть ли не всем христианским средневековьем, в котором (и только в котором) и сохраняются тексты Филона (иудеи, забывшие его еще в III в., вновь познакомятся с ним через христианскую традицию в XIX в.), ибо если в этой идеологии заменить слово «иудей» на слово «христианин», мы получим фабульное выражение веры средневекового христианства в свою богоизбранность.

Здесь поражает, в первую очередь, размах наглости: если бы хоть что-то доказывалось, это было бы уже знаком самоограничения, и подлог, возможно, стал бы сразу и очевиден. Но сила Филона состоит именно в абсолютной бездоказательности, в убеждении посредством многозначительного умолчания некоего известного «своим» договора. Не имевшие навыков исторического дискурса эллины, никогда сами не понимавшие «и откуда мне это» — что расцвела в народе и философия, и другие науки; эллины, до всяких иудеев придумывавшие своим мыслителям путешествия на Восток с тем, чтобы объяснить их мудрость, словно бы желали быть обманутыми. И спустя пару веков их желание было удовлетворено сполна. Единственный человек древности, умевший бороться с этой идеологией эллинистического иудаизма хорошо знакомым иудеям оружием филологической критики, был финикиец Порфирий, доказавший позднее происхождение ветхозаветных книг и безосновательность иудейских

¹³⁹ См.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения; Максим Исповедник. Толкования.* СПб., 2002. С. 33. Совершенно ясно, что если Филон был сознательным лжецом, то Максим, по-видимому, был обманут казавшейся ему древней и неотмыслимой от христианства традицией. Мы, к счастью, можем проследить историю антиэллинской идеологии в иудействе до II–III вв. до н. э., можем показать, что в создании этой идеологии иудеи шли местами вслед за вавилонянами и египтянами, местами же — рука об руку с ними. Кроме того, мы совершенно убеждены, что весь этот малоазийский протестный комплекс не имеет никакого отношения к христианству, если брать его, конечно, не только исторически.

претензий на обладание текстами, восходящими ко временам сотворения мира. (Разумеется, не одни иудеи в то время имели такие претензии.)

Если бы наш разговор о Филоне мог ограничиться только описанием его заблуждения в области истории философии, мы бы, наверное, не стали вообще о нем говорить. Но в отношении Филона сбылось в точности то, что Платон говорил о всяком преступнике, а именно, что само преступление включает в себя наказание, хотя преступник об этом и не знает. В тот самый момент, когда Филону казалось, что он отнял у эллинов философию, он сам потерял Библию, и это неизмеримо важнее всех его псевдофилософических рассуждений. Именно Филону вся средневековая христианская традиция обязана совершенным непониманием Писания. Это нужно осознавать с ясностью. Вне восходящего к Филону аллегорического прочтения Писания невозможно ни античное, ни средневековое христианство — ни западное, ни восточное. Как только интеллектуальная элита Европы обрела, благодаря Лютеру, не аллегорически (т. е. не по-филоновски) прочитанную Библию, — было обретено и новое христианство, вовсе не сводимое к протестантизму, ибо Лютер изменил христианское сознание вне зависимости от конфессий.

Филон хотел владеть всем и властвовать над всем. Человек такого интеллектуального масштаба нам прежде в иудаизме не встречается; он безошибочно заимствует у эллинов только то, что ему нужно: не философию, а метафизику — причем метафизику сирийского происхождения (платонизм в редакции Антиоха Аскалонского); называет ее эллинской и говорит, что эллины ее украли у иудеев: поистине фантастическое сознание!¹⁴⁰ Именно этот «платонизм» Филон настолько жестко вчитывает в Библию, что на какое-то время она начинает представлять собой нечто среднее между учебником метафизики и этическим bestiарием на потребу юным подвижникам. Его «экзегетические» идеи будут с энтузиазмом восприняты Климентом и Оригеном, а через последнего — Каппадокийцами, особенно Григорием Нисским, и через них уже — всей грекоязычной «ойкуменой». Нужно понимать, что именно к Филону восходит известное выражение: «Философия — служанка теологии»; и нужно понимать, что для этого человека оно указывало на подчиненное положение всей эллинской образованности ни больше, ни меньше как предвечному закону иудейскому.

¹⁴⁰ Насколько такой тип сознания неискореним у иудеев, можно убедиться, прочитав у И. Р. Тантлевского о финикийско-иудейском влиянии на эллинскую философию: и Ферекид, и Пифагор, и Платон — все были под влиянием иудеев, а Фалес — так прямо был финикийцем, см.: *Тантлевский И. Р. История Израиля и иудеи до разрушения первого храма*. СПб., 2005. С. 287. Все такого рода люди *volens nolens* продолжают дело Филона.

СТОЯ

Для того чтобы верно понимать историю интеллектуальных контактов эллинского и варварского миров, необходимо ясно осознать, что термин «античная философия», которым часто пользуются для обозначения совершенно всего, написанного в этом жанре на греческом и латинском языках в период между V в. до н. э. по V в. н. э., нуждается при ближайшем рассмотрении в серьезных дифференциациях, и прежде всего — по культурно-национальному признаку; ибо отнюдь не всё, написанное на греческом языке, было эллинским, а написанное на латыни — римским. Ярчайшим примером служит философия стоиков: система, являющаяся таким синтезом эллинского и семитического начал, в котором семитическое оказывается существенным¹⁴¹.

Итак, основателем стоицизма был финикиец Зенон, обратившийся к философии уже после того, как его религиозно-эстетический тип был сформирован. С момента его приезда и до конца жизни над ним смеялись в Афинах как над иностранцем, имеющим не только внешность, но и характерные пороки своего народа. И за все позднейшее время существования школы нам известны только три стоика эллина — Клеанф, Аристон и Панэций, причем у всех троих наблюдается серьезнейший диссонанс учения и мироощущения. Типический образец такого несоответствия — «Гимн к Зевсу» Клеанфа, являющийся одним из лучших образцов персоналистического молитвословия в масштабе не только эллинизма, но и всей европейской поэзии как таковой: гимн, о котором историки философии только и могут сказать, что, мол, сердцу не прикажешь (эллинскому, заметим, сердцу). На фоне принципиального (кинического происхождения) интернационализма стоиков бросается в глаза тот факт, что наибольшее влияние школа оказала «вне Эллады — на молодые религии Востока и на духовную аристократию западной светской власти»¹⁴². Вполне понятно, что человек такого рода должен был совмещать в себе эллинскую голову и финикийскую душу. Совершенно ясно, что философия в его случае впервые оказалась оберткой, чем-то внешне оформляющим ей инородное. Этому положению дел соответствует филологический контекст, в который впервые в истории философии поставили философию стоики. И даже в самой греческой грамматике стоики ввели деление времен на совершенные и не-совершенные, т. е. интерполировали в греческий язык дефиницию, имеющую решающее значение для классификации глагола в языках семитских.

¹⁴¹ Нижеследующее представляет собой изложение Макса Поленца и впервые было опубликовано мной в статье к труду М. Д. Муретова «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова» (СПб., 2012).

¹⁴² Излагая эту статью, я старался не только систематизировать риторически данный в ней материал, но и проставлять кажущиеся мне важными логические акценты.

По сути, все три отношения, задающие тон всякому мировоззрению и миро-чувствию: мир–человек, человек–бог и бог–мир — понимались Зеноном исходя из совершенно не-эллинского, ближневосточного опыта жизни, что привело к созданию первых не-эллинских философских концепций, выраженных эллинским языком и, тем самым, соотносенных с предшествующей традицией: мало того, что соотносенных, но и выглядевших как ее продолжение, искренне заблуждающихся о себе как об ее продолжении. Резюмировать сказанное М. Поленцем¹⁴³ можно было бы следующим образом:

1. Эллины имели такой опыт бытия, который подразумевал, что всякое сущее не откуда-то извне, но в силу самого своего существования имеет определенное место, так что все сущее, насколько оно сущее, рядоположено друг другу. Из этого базового опыта жизни следовал ряд выводов.

А. Космизм. Эллин всегда восхищался миром, какой бы характер не имели эти восторги: математический и эстетический у Платона или естественнонаучный и натуралистический у Аристотеля. Он принимал мир в целом, считая себя органически связанным и с целым мира, и с каждым из живых существ. Отсюда логосное, т. е. собственно человеческое в эллинском понимании слова, никогда не противопоставлялось животному, но возвышалось над ним, включая его в себя (либо рядопологалось животному — у эпикурейцев).

Б. Судьба (εἰρμαρῆν), как это и следует из самого греческого слова, есть что-то наделяющее уделом, жребием — тем именно смысловым местом, в котором и под влиянием которого предстоит развиваться тому или иному сущему. Само сущее, однако, мыслилось помимо судьбы, ибо было укоренено в вечном и целом. Таким образом, Мойра в греческой трагедии — это сила, взаимодействующая с волей, а не слепо ее определяющая, у Платона она — имманентная справедливость мирового хода вещей (*Законы*, 904 с), притом что человек сам свободно выбирает судьбу (*Государство*, 617). Можно сказать, что судьба и воля были для эллина комплиментарными понятиями.

В. Индоарийский идеализм. Внутренняя жизнь человека всегда понималась эллинами процессом настолько свободным от тела, что не только не осмыслялась и не описывалась в категориях телесного, но и не противопоставлялась телесному как рядоположенный с ним факт. Поскольку же сама эта «внутренняя жизнь» не имела для грека субъектной привязки, но была «внутренней жизнью» космоса или сущего как такового, то любая эллинская психология была психологией сущего, и человек — как душа — был направлен в потустороннее точно в том же смысле, что и всё вообще существующее.

Г. Антропоморфность Бога. Для эллинов, даже если они придерживались материалистических воззрений Эпикура, боги, если их существование допуска-

¹⁴³ Излагаю по работе: *Полениц М. Стоя и семитизм* // в кн.: *Порфирий. Сочинения*. СПб., 2011. С. 387 и далее.

лось, были с необходимостью антропоморфны (почему — М. Поленц объяснить не мог).

Д. Эллинская этика собрана вокруг понятия ἀρετή — доблесть, мощь, добродетель, красота, плодородие, мастерство. Добродетель есть осуществление своей судьбы, влаживание в строй сущего, если мы говорим о человеке внешнем; то же самое для человека внутреннего есть следование своему демону (демон — судьба души), т. е. εὐδαιμονία — счастье. Потому эллинская этика есть этика «ты можешь». Понятие долга не фиксируется ни в одной из собственно эллинских философских систем.

2. Ближневосточный опыт бытия был совершенно иной. Здесь человек всегда представлялся существом обездоленным в силу самой своей природы («Прах ты, и в прах возвратишься» — *Быт.* 3, 19), в своем основании оскверненным («Во гресех роди мя мати моя...» — *Пс.* 50); он переживал себя облагодетельствованным извне («Ты даешь ему власть над творением рук своих, все полагаешь ты к ногам его», — *Пс.* 8), по некоей особой милости бога.

А. Акосмизм. Семит не испытывал к миру никакого интереса, центр его внимания был направлен на те божественные силы, которые «правят» этим миром. Такое умонастроение у стоиков отлилось в форму хвалебной риторики правящего всем Логоса, по форме: «Сколь велики дела Твои, Господи!» (*Пс.* 91). Семиты стоики противопоставляли животное и человеческое, так что в их учении впервые возникло условие: чтобы стать «настоящим человеком», человек должен отторгнуть от себя животное. И при всем том никакой нацеленности на смерть и иную жизнь (общее место всякого индо-германского мирочувствия) в стоической этике, равно как и в ближневосточной ментальности — не наблюдается.

Б. Это вот совершенно не-эллинское, семитское ощущение привязанности к высшей силе, определяющей как внешнюю, так и внутреннюю жизнь человека, развилась у Зенона в представление о судьбе, равной природному закону, действие которого распространяется и на внешнего, и на внутреннего человека. Уже ко временам Хрисиппа эта стоическая судьба была жестко связана с вавилонской (халдейской) астрологией и мантикой. Таким образом, в формах эллинской философии обосновалась и пышным цветом расцвела типически семитская ураническая религиозность.

В. Семитический материализм. Внутренняя жизнь понималась и описывалась в семитическом мире всегда как нечто телесное, например: «В Ветхом Завете гнев — самым чувственным образом — вполне обычно обозначается как <ура jwr, как “сопение ноздрей”, и “смягчить гнев” — чисто чувственным образом выражается через “разгладить лицо”¹⁴⁴». Этот как раз ближневосточный материализм отлился у стоиков в учение о совершенной материальности все-

¹⁴⁴ Koeberle. Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. Muenchen, 1901. С. 180 ff. — Прим. М. Поленца.

го — и душевных движений, и самой души, и мыслей, и Бога. Нельзя не заметить сходства стоической пневмы и библейского Ruah.

Г. Безликость Бога. Для стоиков, базовый религиозный опыт которых состоял в поклонении семитским ваалам, каждый из коих был настолько же всемогущ в своей локации, насколько и безлик и неотличим от другого такого же, божественное было не только не антропоморфным, но и безликим, безобразным, шарообразным (имеющим все формы и не имеющим никакой из них) по существу.

Д. Стоическая этика построена вокруг понятия καθήκον — обязанность, долг (лат. officium), которое вырастает из понимания не-природности разумного, т. е. собственно человеческого — с одной стороны, и переживания зависимости от этого божественного — с другой. Испорченные от самого рождения люди именно не могут следовать голосу разума, но обязаны ему следовать: следовать разуму, который есть то же самое, что судьба, закон и Бог. Таким образом то, что в лоне многочисленных семитических религий было «послушанием Богу», стало у Зенона следованием нравственному закону и долгу. Понятно, что сама форма долженствования в этике зиждется на трех чисто семитских предпосылках: акосмизме, безликом божественном всеприсутствии и рабстве человека в отношении к божественному.

В качестве заключения: «Стоит лишь единожды обратить внимание на присутствие семитского элемента в стоицизме, как тут же вырастают в своем значении и некоторые иные моменты: талмудическая казуистика, любовь к дефинициям и установкам, склонность к овладению предметами путем абстрактных дедукций, грубая резкость, с которой Зенон требует подавления аффектов и достижения апатии — все это сразу же было отвергнуто греками как неумеренность, тогда как позднее сирийские монахи сделали указанные положения своим палладиумом. Однако это уже несущественно на фоне того, что мы увидели ранее».

Таковы были дефиниции, предложенные Максом Поленцем.

Экскурс II

Был ли Ориген платоником?

Почему мы вообще называем Оригена платоником? Думаю, определяющим оказался ярлык, повешенный на него императором Юстинианом, писавшим (возьмем что-нибудь кажущееся наиболее характерным): «Пифагор, Платон, Плотин и их последователи, как я сказал, единодушно признавали души бессмертными, говорили, что они существуют прежде тел и что есть отдельный мир душ, так что падшие из них посылаются в тела... церковь же, наученная божественными Писаниями утверждает, что душа, сотворена вместе с телом, а не

так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена¹⁴⁵. Разумеется, в том, что эти псевдонаучные взгляды прижились в умах широкой публики, виновен не только полуученый царь, но и раболопные отцы церкви, не смевшие обличить его невежества. Ведь любому человеку, знакомому с эллинской философией, совершенно ясно, что пифагорейское учение о душе-гармонии и платоновское учение о душе источнике космического движения не только не могут перечисляться через запятую, но и находятся в прямом антагонизме, так что уже сам Платон полностью отвергал учение Пифагора о душе¹⁴⁶. Тем более, учение Плотина о Душе как божественной Ипостаси вводит нас уже в совершенно иной интеллектуальный контекст. «Отдельный мир душ» — реальность, существовавшая исключительно в воображении Юстиниана. Отдельный от чего? От мира? Но ведь любой платоник учил о душе как о движущем и оформляющем мир принципе, следовательно, если есть какой-то мир «отдельных» в этом смысле душ, то это не души. Отдельный от Бога? Но это совершенно невозможно, ибо само бытие души — по единому учению древних — укоренено в Боге. И потом, что значит «прежде» и «после», если речь идет о соотношении временного и вечного: всякое вечно сущее и прежде, и после, и современно всему сущему во времени; поскольку же душа вечна, хотя и производна (т. е. сотворена), то она не может оказаться «прежде» тела, ибо это как раз означало бы ее временность. Мы видим, что при первой же попытке анализа изложение учения Оригена времен пятого вселенского собора теряет всякую убедительность, так что из него явствует только неосведомленность его авторов в творениях древних. Понятно, что почерпнуть из такого источника сведения о философии самого Оригена невозможно настолько же, насколько и о философии Платона¹⁴⁷. Таким образом, перед нами еще раз возникает вопрос: был ли Ориген платоником?

¹⁴⁵ См.: Грамота императора Юстиниана собору об Оригене и его единомышленниках // в кн.: Деяния вселенских соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 538.

¹⁴⁶ Платон. *Федон*, 192а и далее.

¹⁴⁷ Дело доходит до того, что в некоторых вопросах мы можем только развести руками. Как, скажем, можно вслед за Юстинианом усваивать Оригену учение о реинкарнации, если в трактате *Против Цельса*, IV, 83 (СПб., 2008. С. 770) мы читаем: «Если Цельс, нередко обнаруживающий склонность мыслить по-платоновски, вместе с тем старается показать, что все души одинаковы, и что, следовательно, души людей ничем не отличаются от душ муравьев и пчел, то он в данном случае говорит уже как человек, по мнению которого душа из небесной тверди спускается не в одно только человеческое тело, но и во все прочие тела. Такому взгляду христиане не придают никакого вероятия; ведь они знают, что душа человеческая создана по образу Божию, а потому понимают, что существо, созданное по образу Божию, не в состоянии совершенно утратить свои характерные свойства и принять другие, присущие неразумным животным и созданные — я даже не знаю — по какому именно образу». Впрочем, совершенно

Начнем мы с прояснения вопроса: можно ли было хоть когда-то быть строгим последователем учения Платона? На этот вопрос мы должны отвечать однозначно отрицательно. Не только в III в. нашей эры, но и даже при жизни Платона не было ни одного человека, который мог бы называть себя платоником в том же смысле, в каком мы сейчас кого-нибудь называем кантианцем или гегельянцем. Почему? Прежде всего, потому, что мы не имеем ни малейшего представления, какой статус имели диалоги Платона в древней Академии. Единственно, что мы знаем точно, это что Платон либо крайне редко и фрагментарно, либо никогда вовсе не излагал в них свое собственное учение. Из чего мы это заключаем? В первую очередь — из того, что Платон прямо говорит об этом в одном из своих писем¹⁴⁸. Во-вторых — из того, что прямые ученики Платона (в первую очередь — сам Аристотель, проведший в Академии около 20 лет), излагая и критикуя учение Платона, крайне редко используют его диалоги, апеллируя в основном к устному преданию. В-третьих — из того, что до рубежа эр платоновские диалоги никогда и не кем не комментировались в качестве некоего текста, содержащего учение. В-четвертых — из того, что не только Аристотель, но и ближайшие преемники Платона по Академии, а именно Спевсипп и Ксенократ, создали системы платонизма, противоречащие и диалогам Платона, и друг другу. Наконец, в-пятых, сам стиль древнего философствования не предполагал того, что учитель будет учить своих учеников какому-либо учению, каким-то догматам. Такое представление появляется только в школе Аристотеля, и он становится первым авторитетом — в средневековом уже смысле слова — для своих учеников. Это особенно поразительно, если принять во внимание, что в той же пифагорейской школе, где авторитет учителя имел прямо религиозный характер, учения его учеников были совершенно различны. Однажды мне уже довелось составить сводку космологических воззрений пифагорейцев: для Алкмеона мир возникает из взаимодействия противоположных начал (холодное–горячее, влажное–сухое и проч.), для Гиппаса началом мира был огонь, для Парменида — огонь и земля; для Экфанта мир состоял из атомов и пустоты, но управлялся не необходимостью, а разумом; для Гиппона началом мира была вода, для Филолая беспредельное и определяющее; Эмпедокл признавал четыре элемента. Таким образом, в рамках

неясно, можно ли усваивать даже самому Платону это учение, ибо диалоги Платона имели главным образом значение упражнений. Что же до Оригена, то я полагаю, к его сочинениям следует относиться легче, имея в виду, что и относительно него верно все то, что было сказано однажды про Филона: «Такое вопиющее отсутствие ясности, которое в сочетании с чрезвычайной восприимчивостью делает возможным сожительство в одной душе великого множества противоречивых идей, так что наш взор притягивает то одна, то другая». (Цит по изд.: Гершом Шолем. Основные течения в еврейской мистике. Москва-Иерусалим, 2004. С. 152–153.)

¹⁴⁸ Письмо VII, 341–342.

одного движения сосуществовали чуть ли не все возможные натурфилософские концепции.

То же самое можно сказать о последователях Сократа: поэтичном идеалисте Платоне, прагматичном традиционалисте Ксенофонте, кинике Антисфене, гедонисте Аристиппе, мегариках.

Можно с уверенностью сказать, что традиция обучения философии до Аристотеля и преемников Платона не предполагала в нашем смысле «школы». То знание, которое сообщал учитель своим ученикам, не представляло собой концепта, и потому могло по-разному концептуализироваться. Школу связывало единство скорее мистическое, дружеское и практическое, нежели теоретическое.

В силу этих причин Ориген никоим образом не может быть назван платоником¹⁴⁹.

Однако есть еще одно обстоятельство, которое здесь нужно принимать во внимание. Диалоги Платона оказались для античной культуры таким текстом, что в течение последующего развития античной философии любая школа могла обосновать себя на них, как и любая христианская ересь на Писании. Это совершенно точное наблюдение вполне удовлетворительно развернуто в книге Ю. А. Шичалина «История Античного Платонизма». При желании, мысли Оригена могут быть редуцированы к этому первотексту традиции, что однако же никоим образом не может свидетельствовать об Оригене как платонике. Ведь к диалогам Платона легко приводятся и базовые идеи стоиков, скептиков, даже эпикурейцев, что, разумеется, не дает основания говорить о них как о платониках. Когда, начиная с Плотина, это положение дел стало сознаваться философами, текст Платона получил не без основания статус Откровения, против чего сам философ, вне всяких сомнений, возражал бы.

Итак, Ориген не мог быть платоником в собственном смысле слова, но тогда, быть может, он был платоником в более позднем, схоластическом смысле?

От времен Платона до Оригена существовало семь учений, претендовавших называться платонизмом.

1. Учение древней академии — Спевсиппа, Ксенократа, Полемона.
2. Скептическая академия Аркесилая и Карнеада.
3. Стоицизирующий платонизм Антиоха Аскалонского.
4. Пифагорейзирующий платонизм Евдора Александрийского.
5. Иудействующий платонизм Филона Александрийского (в философском отношении представлявший собой сумму Антиоха и Евдора).

¹⁴⁹ Эта часть моих воззрений сформировалась под влиянием позиции Джона Диллона, изложенной им в книге: Средние платоники. СПб., 2002.

6. Платонизм Плутарха и Аттика (его называют часто дуалистическим, что неправильно; я бы назвал его динамическим или историческим).
7. Наконец, школьно-риторический платонизм Альбина, Максима Тирского и др. авторов II в. н. э.

Относительно этих учений нам и нужно определить систему взглядов Оригена. Поскольку в рамках данной работы обсуждение всех этих систем невозможно, то я сразу заявлю тезис и постараюсь в дальнейшем не наводить вас на мысль, что дело обстоит так и именно так, но прямо обосновывать свое воззрение. Мне совершенно ясно, что все основополагающие части своего учения Ориген позаимствовал от Филона.

Чтобы уяснить взаимосвязь этих мыслителей, нам придется вернуться немного назад. Я расположил платонические школы в хронологическом порядке. Но значительно важнее здесь понять их смысловое преемство. Древняя Академия, а именно первая и наиболее внушительная догматическая система платонизма до Плотина, т. е. система Ксенократа, была создана в атмосфере соперничества с Лицеем; притом, что Ксенократ был философом, одаренным несравненно меньше Стагирита, система вышла весьма близкой к перипатетической. Последний из древних схолархов — Полемон — настолько сосредоточился на этической проблематике, что есть все основания считать, что это было реакцией на киническую критику школы. После полутора столетий скептицизма Антиох Аскалонский реставрирует платонизм под сильнейшим влиянием стоицизма. Наконец, Евдор Александрийский возвращается, судя по всему, к системе Спевсиппа и воссоздает тот вид платонизма, который одновременно является и неопифагорейством. Филон Иудей использует современные ему философские достижения для осуществления идеологической борьбы с эллинизмом, и тем самым создает синкретическую систему, в которой сплетаются черты, свойственные ближневосточной эллинофобской полемике, раннему раввинистическому иудаизму, стоицизму и неопифагорейству. В точности те же элементы лежат и в основании философии Оригена, в которой, хотя и чувствуется потенция христианства, как некоего не-стоического и не-семитического мировидения, однако реализована она еще достаточно слабо. Важно понять, что дела у Оригена обстояли ничуть не лучше, чем у Филона, который и иудей был дрянной, и философ никакой.

Угасанию эллинского мировидения в эпоху после III в. полностью соответствует демографический портрет философствующих: от Антиоха Аскалонского (первого платоника после Полемона, чье учение хоть что-то утверждало) до Плотина мы можем назвать навскидку двадцать одного мыслителя, так или иначе связанного с платонизмом¹⁵⁰. При том, что биографические данные чрезвы-

¹⁵⁰ Антиох Аскалонский, Посидоний из Апамеи, Евдор Александрийский, Филон Александрийский, Плутарх Херонейский, Кальвен Тавр из Бейрута, Аттик,

чайно скудны, лишь об одном мыслителе мы знаем, что он был урожденным эллином — о Плутархе Херонейском, и лишь один (Гарпакратион) возможно родился в Элладе, зато имена девяти мыслителей так или иначе связываются у нас с Сирией, одного — с Иудеей, и одного — с Каппадокией.

Теперь, от Плотина до Дамаския еще девятнадцать имен¹⁵¹: здесь мы имеем одного араба — Ямвлиха; выходцев из Малой Азии: одного карийца — Евсевия, Эдессия каппадокийца (основателя пергамской школы), одного лидийца — Присциана (друга и спутника Дамаския), одного ликийца — знаменитого Прокла, четверых сирийцев, и лишь двух людей, которые **возможно** были греками: имею в виду Плутарха Афинского (о котором шла молва как о дальнем родственнике Плутарха Херонейского) и Максима Эфесского (что касается последнего, то это, похоже, слишком смелое допущение).

Но вернемся к Оригену. Ориген ни в коем случае не считал себя преемником Платона. Все, что мы находим у него о Платоне, носит ярко выраженный малоазиатский, эллинофобский характер. Т. е. Ориген, как ученик Климента, полностью разделяет идеологическое клише, заимствованное последним у иудеев, ближайшим образом — у Филона: Платон украл все написанное им у Моисея и древнейших пророков. И мало того, украл, но еще и извратил. Это относится и к свету блаженных, и к способам постижения истины, и к образу Царя мира из *Седьмого письма*, и к философии, изложенной в *Федре*, и к учению о рае... Иудейская литература даже в стилистическом отношении превосходит эллинскую¹⁵². Дальше идти некуда. Нет, опираясь на тексты самого Оригена, ни платоником, ни эллинистом его не назовешь; более того, в нем, как и в его учителе Клименте, чувствуется самый настоящий отступник, желающий кощунства, унижения, какой-нибудь гнусной формы уничтожения тому, от чего он отсту-

Гарпократион из Аргоса, Север, Гай (его ученики преподавали в Малой Азии и Александрии), Альбин (преподавал в Смирне), Аполлоний из Тианы Каппадокийской, Апулей из Мадур (Сев. Африка), Модерат из Гадеса (финикийское поселение в Испании), Никомах из Герасы, Нумений Апамейский, Кроний, Теон Смирнский, Максим Тирский, Цельс.

¹⁵¹ Порфирий Тирский, Ямвлих Халкидский, Феодор Асинский, Эдессий из Каппадокии, Саллюстий, Юлиан, Максим Эфесский, Либаний Антиохийский, Хрисанфий из Сард, Евсевий из Минда, Плутарх Афинский, Гиерокл Александрийский, Сириан, Домнин из Ларисы Сирийской, Прокл, Марин, Исидор, Присциан из Лидии, Дамаский из Дамаска

¹⁵² Ср.: *Против Цельса*, VI. 4. 11; VI, 8; VI, 10; VII, 30; VI, 16; даю этот материал по книге: Спасский А. А. Эллинизм и христианство, СПб., 2006. С. 298–309. Вообще, как известно, вся VI книга Оригена была посвящена «воровству» философов, особенно же Платона — сюжет традиционный для alexandрийских катехизаторов.

пил. Тем курьезнее и страшнее, что он был осужден своими единоверцами как платоник и пифагорец. (Такова судьба всех предателей¹⁵³).

Есть и еще одно обстоятельство, благодаря которому мы связываем Оригена по преимуществу с Филоном и малоазийскими стоиками, но никоим образом не с Академией; его тоже необходимо иметь в виду, приступая к разговору об Оригене. Дело в том, что тексты самого Филона, отвергнутые и анафематствованные во II в. н. э. синагогой, дошли до нас главным образом благодаря Оригену. Значительный же процент текстов древних стоиков известен нам именно по цитатам из сохранных Оригеном произведений Филона. Таким образом, получается, что Ориген вывез на себе Филона, а тот выехал, украшенный стоическими филактериями.

Впрочем, куда более важный довод в пользу этого состоит в том, что Ориген ни в коем случае не сознавал себя философом-платоником: он сознавал себя в первую очередь толкователем Священного Писания — текста, в котором сообщена абсолютная истина. Однако идеологию экзегетики создали отнюдь не христиане и, разумеется, не в III в. по Р. Х. Филон был наиболее близким по времени и адаптированным посредником, но, конечно же, не источником такой традиции умозрения. Именно благодаря причастности к ней, Ориген и не ощущает себя философом-платоником: она инспирирует все те уничижительные отзывы, о которых мы уже говорили. Да, с причастностью к этой традиции приходится считаться ничуть не менее, чем с причастностью к коммунистической партии, например.

Теперь мы подошли к самому важному моменту. Идеология идеологией, но как дело обстояло собственно с философией у Оригена?

I. Неплатонический характер учения Оригена о Троице

1. Учение об Отце или, что то же, о Боге. Бог — это первое мыслимое и первое сущее, Он начало всего. К более поздним работам у Оригена усиливается акцентация превосходства: Бог не столько сущий, сколько самосущий; Он не причастен сущности, но сущность причастна к Нему и т. д.

Учение о Боге как Уме являлось общим местом античной философии: и платоники, и перипатетики, и стоики — т. е. все основные школы античности в несколько разном контексте называли Первоначало мира Умом. Назвать таким образом Первоначало в III в. значило сказать банальность. И она была сказана. Если присмотреться к этому Оригенову Уму поближе: это, конечно, не стоический ум — не умный огонь, имманентный космосу, но именно совершенно

¹⁵³ Не иначе в нынешнем православии складывается, например, судьба учений о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского — людей, от всей души проклявших немецкое свободомыслие ради клерикальных ценностей. И что же? Их учения осуждаются, как «чуждые духу православия», которому, оказывается, сродни мазня какого-нибудь зауряднейшего из современных им духовных сановников!

нематериальный ум платоников и перипатетиков. Все позднейшие сублимации этого образа у Оригена являются прямыми подражаниями Филону, который позаимствовал у неопифагорейца Евдора — своего земляка и современника — начатки метода, называемого сейчас апофатическим богословием, а равно и представление о превосходящем всякое именование и познание Боге. (Евдор, в свою очередь, скорее всего, опирался на Спевсиппа — первого после Платона схоларха Академии; вообще, после Платона учение о вполне потустороннем Божестве сохранялось лишь у Спевсиппа, который совершенно справедливо не называл исток всего сущего даже Богом, но усваивал имя «Бог» Уму.) Впрочем, такое учение можно возвести и к Аристотелю, говорящему в *Евдемовой Этике*, что Бог выше ума и познания. Одним словом, в учении о Боге Уме и даже превышем Ума Ориген находился в рамках столь широкой традиции, что сказать, являлся ли он в этом учении неопифагорейцем, платоником или перипатетиком — невозможно.

‡

2. Учение о Сыне. Если Отец есть Ум, то Сын, как подсказывает метафора, есть мысль или воля, если Он берется относительно Отца; если берется относительно Себя, Он Ипостась, а именно — Слово; и, наконец, если берется относительно будущего творения, — Он есть его план. Все это построение, с одной стороны, чрезвычайно близко стоицизирующему платонизму Антиоха Аскалонского и Филона, а с другой — весьма отличается от них. Вообще, само выражение о том, что идеи есть мысли Бога, восходит к Антиоху. И Филон в своем учении о Логосе, и Ориген — берут эту мысль прямо у него.

Но здесь есть серьезное отличие: Антиох представляет себе мысли Бога идеями, или имманентными миру сперматическими логосами, своего рода генами вещей. Бог мыслит — и появляются и гибнут вещи. У более или менее строгих теистов — Филона и Оригена — мысли о мире принадлежат Богу и находятся в сфере божества, они не имманентны миру. Филон первым вводит в философию ремесленно-инженерную метафору: мысли Бога — это план, замысел.

В строгом смысле, идея как парадигма, т. е. как то, сообразуясь с чем творит Бог, определялась уже Платоном, но Платоном эта идея-парадигма никоим образом не мыслилась плодом творящего ума, т. е. ум возникал как созерцающий ум в результате того, что смотрел на умопостигаемое, и возникал как творческий ум, когда пытался повторить это умопостигаемое. Платон был абсолютным объективистом. Совсем по-другому дело обстояло у Филона: здесь — в рамках все той же ремесленной аналогии — творчество оказывалось раньше сотворенного. Соответственно, план мира в рамках любого платонизма всегда оказывался над собственно творящим, а у Филона и Оригена — под творящим началом. Но в точности так же оказывалось и у стоиков: их Ум-Логос в себе — безусловно, выше всех своих творческих излияний. Семитическое понимание Ума получается субъективистским, эллинское же — объективистским. Потому, определяя специфику Филоно-Оригенового богословия второй ипостаси, мы должны определить его как стоический субъективизм, вынесенный

в сферу умопостигаемого. Посему, ни учение Филона, ни учение Оригена о второй ипостаси ни в коем случае не являются не только платоническими, но и эллинскими по стилю.

Отметив этот момент, скажем, что все остальное в данном учении было столь же общё и банально, как учение о Боге Отце. Логос определялся обоими как божественный резец, которым Бог ваяет бесформенный субстрат, как образ Бога и, следовательно, посредник между собственно Богом и миром; как такой посредник — он и царь, и первосвященник, и путь, и ангел, и само откровение, и исток всякой разумности. Со всем этим безо всякого труда согласились бы все основные школы античной философии.

Само собой ясно, что так понятая вторая ипостась оказывалась строго подчинена первой, и это тоже общее место в античной философской традиции; но что представляла собой субординация в этой традиции? Здесь соподчинялись роды, чины, уровни, степени напряжения сущего. Никоем образом и никогда ни в одной языческой философии вообще субординация не предполагает никакой личной субординации. Поэтому праведник и мудрец, будучи всего лишь человеком, может быть больше и выше существа, принадлежащего к чину демонов и богов; это является необходимой предпосылкой как языческой сотериологии (например, выход мудрецом из круга сансары, которому подчинены боги), так и языческого представления о теургии. Напротив, по мере того, как первые начала сущего у Филона и Оригена персонализируются, речь начинает идти о личной субординации. Т. е. лично Отец становится выше лично Сына; отсюда грандиозной важности следствия у Оригена: молиться следует только Отцу — т. е. неравночестность ипостасей. Все это не имеет никакого отношения к язычеству. Как рожденный сын ниже нерожденного, человек ниже бога и т. д. Дальше этого, находясь в рамках античной философии, идти просто некуда. Потому субординационизм Оригена — там, где он может быть назван персоналистическим — явление никоем образом не античное, но иудео-христианское.

3. Учение о Третьей Ипостаси. Совершенно неплатонический характер доктрины Оригена понятен из его учения о третьей ипостаси. Заметим, что доктрине Филона третья ипостась фактически не нужна. Если учение о Логосе дано у этого мыслителя с исчерпывающей полнотой, то учение о чем-то сравнимом с третьей лицом Троицы отсутствует почти полностью. Это не случайно, ибо не смотря на перенятую у платоников и пифагорейцев дисциплину мысли, чувствует он себя лучше всего именно в стоических формах, а у стоиков теология была, как известно, двучастна: включала Бога и его провидения — Логос единый и сперматические логосы (или, как сказали бы нынешние паламиты, — сущность и энергии). Совсем иначе дело обстояло у платоников. Творцом мира в платонизме в собственном смысле оказывалась именно Душа. Но и у Оригена, и у Филона, творцом уже оказался Логос, так что третьей Ипостаси просто нечего делать, кроме как доводить творение до последнего блеска. Отсюда у Оригена

появляется учение о том, что Отец — причина первоначальная, действующая на всех, Сын — причина творческая, действующая на разумных, Дух — причина совершительная (целевая), действующая на святых. Т. е. отец бьет баклуши, сын режет ложки, дух шлифует или лакирует. Назвать это оригеновское учение платоническим невозможно никоим образом. В платонических школах, если уж проводить параллели, ситуация должна была бы выстроиться обратная: всё телесно сущее причастно Душе, всё разумно сущее — Уму, и, наконец, всё сверхумно сущее — Единому. Но откуда у Оригена его странный конструкт?

Полагаю, он восходит к филоновской концепции троицы. Филон утверждает, что ум, умеющий мыслить Бога самого по себе, мыслит Его единым; ум же несовершенный, мыслящий Бога еще только посредством действия и в действии, необходимо мыслит Троицу. Это чисто семитический взгляд на вопрос, с которым безо всякого труда согласились бы и стоики. Соответственно, трех ангелов под мамврийским дубом Филон толкует так: посередине стоит Сущий; по бокам же — творческая сила, которая называется Богом, сила, которая творит и оформляет космос; и вторая сила, которая называется Господом, поскольку является тем, что управляет сотворенным и контролирует его. Нет никакого сомнения, что оригеновская Троица восходит к этому филоновскому построению. (Заметим здесь также, что еще Василий Великий нигде не называет Св. Духа Богом, и даже в Никео-цареградском Символе Веры, который мы ежедневно произносим и который был составлен Григорием Богословом — великим проповедником божества Духа, — Святой Дух Богом не называется.)

Что нам здесь важно подчеркнуть, так это то, что Третья ипостась — Дух у Оригена, или Господь у Филона — совершенно никак не связаны с математической проблематикой. Действительно, уже со времен Платона одной из основных трудностей школы было описание превращения чисел в фигуры, а фигур — в тела (т. е. появления сначала идеальной, а затем и реальной протяженности). Отсюда брались в платонизме жесточайшим образом связанные друг с другом учения о воображении и о появлении мирового пространства. Ни у Оригена, ни у Филона ничего подобного мы не наблюдаем. Третья Ипостась максимально далеко удалена от творения, а воображение — от математики. Таким образом, уже на уровне богословия реальность, называемая в древности душой, совершенно деонтологизируется. Это вот изъятие из души математики (притом, что ее продолжают мыслить творящим началом) приведет Оригена в конце концов к абсурдным гностическим представлениям о мирах, создаваемых падениями душ, где душевное зло оказывается той парадигмой, взирая на которую, Творец творит те или иные тела, обуславливая свое творчество мерой испорченности каждой из душ.

II. Неплатонический характер учения о космосе и человеке

Для людей, способных чувствовать стиль в науках, значимыми оказываются многие «мелочи»: чего, скажем, стоит чисто стоическое учение о том, что обитающие в воздухе демоны питаются запахом жертв¹⁵⁴? (Учение, которое разделяли, между прочим, также Минуций Феликс, св. Макарий, блж. Иероним... и которое в I в. н. э. как один из специфически стоических догматов подверг сокрушительной критике Плутарх Херонейский¹⁵⁵.) Конечно, у Оригена на это учение накладывается и чисто ветхозаветный мотив — «идолы суть демоны»¹⁵⁶; но ветхозаветна здесь только отрицательная оценка, само же представление о такого рода божественности изваяний является непреходящим достоянием всех без исключения семитических религий; так что когда араб Ямвлих философски обосновывает теургию, а лакедемонiec Синезий философски же ее отвергает, — и один, и другой действуют не как люди, обусловленные разными степенями умственного или культурного развития, но как представителя разных культурно-исторических общностей, каждая из которых имеет свое основание и свою судьбу. Совершенно ясно, что Оригенова вера в магическое значение имен-фонем, каждая из которых призывает строго своего ангела или демона, почему собственно и нельзя называть высшее существо Зевсом или Юпитером¹⁵⁷ — мысль, дикая для любого из эллинов — коренится в той же семитической среде, где со времен древнего Вавилона и вплоть до средневекового иудаизма исправно фиксируются каталоги всевозможных демонов и правила работы с именами. Не менее характерными видятся, скажем, забавные представления о том, что муравьи были созданы, чтобы люди научились у них трудолюбию и тому подобная нравственная зоология, излагаема мыслителем в гл. 81–82 четвертой книги «Против Цельса»¹⁵⁸. До него этот мотив мы встречаем у Хрисиппа, считавшего, что клопы существуют для того, чтобы человек не спал слишком долго. Умеющий видеть повсюду находит у Оригена едва ли не прямые цитаты стоических авторов: «святым принадлежит всё»¹⁵⁹, «родственность всех разумных существ друг другу и Богу»¹⁶⁰, «никто из разумных не бывает злым»¹⁶¹ — что это, если не общеизвестные догматы стоической этики? А учение о золотом веке, коим начиналась история человечества¹⁶², о периодических «очищениях»,

¹⁵⁴ См.: Ориген. *Увещание к мученичеству*, гл. 45 (СПб., 1897. С. 217).

¹⁵⁵ *Об общих понятиях против стоиков*, 39.

¹⁵⁶ См.: Ориген. *Увещание к мученичеству*, гл. 32 (указ. изд. С. 201).

¹⁵⁷ Там же, гл. 46 (С. 220).

¹⁵⁸ СПб, 2008. С. 768 и далее.

¹⁵⁹ *О молитве*, 27 (Указ. изд. С. 100).

¹⁶⁰ *Против Цельса*, IV, 85 (Указ. изд. С. 772).

¹⁶¹ Там же, 92 (Указ. изд. С. 787).

¹⁶² Там же, 79–80 (С. 765–766).

которые Бог производит с захиревшими космосами¹⁶³ — разве это не перелицованная стоическая космология? Количество косвенных доказательств стоического (и шире — семитического) источника Оригена богословия огромно, собирать их не имеет смысла. Значительно важнее и сложнее с опорой на тексты выделить системообразующие моменты этого учения.

Ключевым текстом для нас должна стать глава 99 четвертой книги «Против Цельса», в которой как в фокусе собраны основные мысли Оригена о мире.

1. Положению Цельса о том, что мир в целом и каждая вещь в нем не существует для чего-то в мире, но и мир в целом существует для себя, и каждая из вещей для мира в целом, — Ориген противопоставляет учение, согласно которому «все вещи созданы для человека и вообще для всякого разумного существа». Такое суждение возможно только в том случае, если сам мир считать бездушной и неразумной грудой, имеющей всякую разумность и одушевленность извне. Так что разумность и одушевленность окажутся принадлежащими к другому, нежели мир, роду. Назвать такой взгляд ни платоническим, ни эллинским вообще, никоим образом невозможно.

2. Применительно к человеку это обозначает, что в сравнении с животным, которое обладает лишь природными порывами и фантазией, в человеке есть еще и *τὸ λογικὸν ἡγεμονικόν*, т. е. проще говоря — разум: именно он и отличает человека от животного. Соответственно, чем более человек человек, тем более разумен, тем более праведен. Всякий человек, насколько он человек, т. е. насколько он разумен, так же и божествен, праведник же — причастник божественной природы по преимуществу¹⁶⁴. Он есть истинный еврей (притом, что «еврей» значит «находящийся по ту сторону» чувственно сущего¹⁶⁵), призванный и стратифицированный Христом, принесшим на землю меч (Мф. 10, 34), с тем чтобы разделить высшего человека и низшего¹⁶⁶. О понятом таким образом человеке, и вообще о существах разумных, Бог заботится больше, нежели обо всем космосе в целом¹⁶⁷, который и сотворен-то был лишь ради существ разумных. Комплекс этих воззрений противопоставляется учению Цельса о том, что Бог печется в первую очередь о космосе в целом, а затем равно обо всех существах в нем, каждое из которых разумно и одушевлено не извне, но в силу своего рождения и наличия определенного места в космосе (полемические выпады Цельса, утверждавшего, чтобы подразнить интеллектуалистов, что иные животные в некоторых аспектах разумнее человека, мы оставляем здесь без внимания); так что все космические существа различаются скорее мерой одушевленности и разумности, нежели их наличием и отсутствием в них. Совершенно понятно, что Цельс здесь, пусть и конспективно, репрезентирует исконно эл-

¹⁶³ Там же, 99 (С. 790).

¹⁶⁴ *Увещание к мученичеству*, 25 (Указ. изд. С. 194).

¹⁶⁵ Там же, 33 (С. 202).

¹⁶⁶ Там же, 37 (С. 208).

¹⁶⁷ *Против Цельса*, IV, 99 (Указ. изд. С. 790).

линское представление о мире и живых существах в нем, в то время как взгляды Оригена не только не платонические — об этом не может идти речи — но и не эллинские.

3. Положению Цельса о том, что мир не бывает ни хуже, ни лучше, Ориген противопоставляет теорию космических циклов, в каждом из которых мир движется от лучшего к худшему — учение весьма популярное в классической древности и свойственное далеко не только стоикам; притом, что сама череда этих циклов движется от первичного отпадения к воссоединению с Богом, т. е. от худшего к лучшему. Этот оптимистический историзм эллинам, конечно, вовсе не свойствен.

4. Наконец, положению Цельса о том, что Бог ни на кого не гневается и никому не грозит наказаниями, ибо, мы бы сказали, не является источником зла и гибели, — Ориген противопоставляет учение, согласно которому Бог гневается на разумных существ, грозит им наказаниями и уничтожает время от времени материальный мир (что Ориген понимает как «очищение»). Даже те из эллинских философов, которые признавали периодическую гибель мира, никогда и нигде не называли Бога ее причиной, но говорили об изнеможении самого чувственно сущего. Со времен Платона представление о Боге как источнике зла в эллинской традиции отвергается уже рефлексивно. Совершенно ясно, что источником воззрений Оригена является чисто семитическое представление о Боге как источнике равно добра и зла, равно жизни и смерти — представление, фиксирующееся от древнейших угаритских и вавилонских текстов вплоть до Ветхого Завета и Корана.

В силу всех вышеизложенных обстоятельств я утверждаю, что Ориген не был платоником.

Приложения



О ЗЛОНРАВИИ ГЕРОДОТА <854>



1. Многие люди, о Александр¹⁶⁸, были обмануты языком Геродота — легким и простым в его скольжении от одного предмета к другому; большинство людей таковы же¹⁶⁹ в отношении его [Геродота] нрава. <854f> Ибо не только, как говорит Платон: «Крайняя степень несправедливости — это казаться справедливым, не будучи им на самом деле»¹⁷⁰, — но дело крайнего злонравия выдавать ложь за хороший тон и обременительнейшее — за легчайшее. <А именно этим-то и занимался Геродот, льстя некоторым людям наиподлейшим образом, клевета и злословя других. И до

¹⁶⁸ Возможно, имеется в виду эпикуреец Александр (см.: *Моралии*, 635f), хотя точных сведений на этот счет у нас нет.

¹⁶⁹ Т. е. столь же легкомысленны.

¹⁷⁰ Платон. *Государство*, II. 361a, пер. А. Н. Егунова. (Цит. по изд.: Платон. *Собрание сочинений в 4 томах*, М., 1994. Т. 3. С. 120.)

сих пор никто не изобличил его как лжеца! Поскольку <...>¹⁷¹, хотя он не пощадил никого, но все же особенно от него пострадали беотийцы и коринфяне, и потому, я полагаю, следует нам сразиться с ним как ради предков наших, так и во имя истины, показав, сколь лжива эта¹⁷² часть его сочинения; конечно, если кто-то желает обличить все обманы его и измышления, то ему следует взять много его книг. Однако «страшен лик Пейтхо¹⁷³», — говорит Софокл¹⁷⁴; <855> это более всего правильно, когда речь столь обаятельна [как у Геродота], когда дает писателю мощную силу скрывать свой нрав наряду с иными дикостями. Филипп¹⁷⁵ говорил об отступивших от него и примкнувших к Титу [Фламинию] эллинах, что они всего лишь сменили рабский ошейник на более легкий, однако же более прочный и долговечный¹⁷⁶. Так же и злонравие Геродота помягче, конечно, понежнее Теопомпова¹⁷⁷, но зато куда более липкое и болезненное; так же и ветра [приносят больший вред], когда дуют через ущелья, чем когда гуляют на воле.

Полагаю, однако, что [для начала] следует уяснить <855b> те типологические моменты и общие свойства, благодаря которым мы станем выяснять, написано ли [всё] произведение с

¹⁷¹ В оригинале лакуна; принимаю реконструкцию английского издания.

¹⁷² Т. е. повествующая о коринфянах и беотийцах.

¹⁷³ Богини Убеждения.

¹⁷⁴ Фр. 865 (Jebb-Pearson).

¹⁷⁵ Филипп V Македонский, из-под ига которого греческие полисы были освобождены Римской армией под командованием Тита Квинта Фламиния (197 до н. э.).

¹⁷⁶ Непокорных и особенно беглых рабов наказывали деревянным или железным ошейником. Вероятно, в данном случае эллины сменили старый громоздкий деревянный — на новенький изящный металлический.

¹⁷⁷ Теопомп (ок. 377–300 до н. э.) — странствующий софист, историк, ученик Исократа. Его труды: *Греческая история* (в 12 кн.) и *История Филиппа Македонского* (в 58 кн.) — дошли до нас только во фрагментах. Отличался крайней резкостью характеристик.

доброжелательностью или со злокозненностью; а в соответствии с этим могут быть оценены уже и отдельные исследуемые места.

2. Прежде всего, если человек использует тягостнейшие слова и выражения, в то время как лучшие у него под рукой: например, в то время как он вполне может охарактеризовать Никия как «человека чересчур уж прилежащего деятельному благочестию», он называет его «богом ударенным»¹⁷⁸, или, например, он говорит о высшей степени дерзости и безумия Клеона, вместо того чтобы сказать о его болтливости¹⁷⁹, — то этот человек недоброжелателен, но получает удовольствие от [перепаханного грязью] изложения дела.

3. <855с> Во-вторых, есть вещи позорящие человека, но в конечном счете не имеющие отношения к делу; так вот когда историк ухватывается за них, принимает их в расчет там, где для этого нет места, когда затягивает свою историю такого рода отступлениями, то это включение в ткань повествования чьих-либо успехов, глупых и недостойных поступков, не оставляет сомнений в том, что он наслаждается, говоря о пороках людей. Потому Фукидид, даже описывая Клеона, никогда не выносит однозначной оценки его грехам (*ἁμαρτημάτων*), как бы они ни были многочисленны, довольствуясь единственным эпитетом, а именно называет его вместе с демагогом Гиперболом «человеком недостойным»¹⁸⁰ и оставляет это. Так и Филист¹⁸¹ опускает все преступления Ди-

¹⁷⁸ Θεόληπτον — так в Элладе называли всех, в ком наблюдались экстраординарные формы религиозности; спектр значений здесь простирается от пророков до изуверов.

¹⁷⁹ У Фукидида то же самое описывается в более «мягких» терминах (VII. 50. 4; IV. 28. 5), хотя он и называет обещание Клеона «безрассудным» (IV. 39. 3). Сам Плутарх (*Никий*, гл. VII) весьма живо повествует об этих событиях, воздавая должное каждому из участников.

¹⁸⁰ Фукидид, VIII. 73. 3. Надо сказать, что сам Плутарх (*Никий*, гл. XI) называет Гипербола «отъявленным негодяем».

¹⁸¹ Древнегреческий историк (435–357 до н. э.), родом из Сиракуз. Изложил в одиннадцати книгах историю Сицилии до смерти

ониisia против варваров, которые не переплетались с делами эллинов. <855d> Ибо экскурсы и отступления в его¹⁸² истории содержат по большей части мифы, старинные были (ἀρχαϊολογίας) и восхваления. Тот же, кто по ходу изложения лишь бранится и злословит, ведет себя в духе трагедий, проклиная «собрание несчастий смертных»¹⁸³.

4. Антистрофой же к этому, очевидно, является ощущение того прекрасного и благого [что имело место в истории]; дело может показаться не подлежащим критике, но это не так, ибо именно в силу злонравия <855e> автор пропускает то [хорошее], чему следовало бы быть в истории. Ведь неохотно хвалить ничуть не лучше, чем получать удовольствие от порицаний, причем последнее, возможно, еще хуже.

5. Четвертым знаком неблагожелательности в историческом повествовании является изложение наиболее грязной версии случившегося при том, что об этом есть два или более рассказов. Это софисты — ради выгоды или славы — допускали, что дело обстоит из рук вон плохо, чтобы затем украсить его; они, однако, не добивались твердой веры в то, что дело обстоит именно так, <855f> часто они стремились просто поразить людей, доказывая невероятное. Напротив, пишущий историю, если он справедлив, провозглашает ему известное как истину, когда же события темны, то из того, что кажется истиной, упоминает скорее

Дионисия Старшего (368 до н. э.) и в двух книгах — историю Дионисия Младшего. Подражал Фукидиду. Незначительные дошедшие до нас фрагменты см.: Müller. Hist. Graec. Frag., T. I; Jacoby. Frag. Gr. Hist. III b, no. 556, T. 13b.

¹⁸² Это местоимение в данном случае может относиться как к Филисту — так и к Фукидиду, который порой обращался и к мифам, и к старинным былям, а также и к восхвалениям (напр.: I. 138. 3; II. 15. 2). Филист же, как уже говорилось в предыдущем примечании, подражал Фукидиду.

¹⁸³ Nauck. Trag. Graec. Frag., p. 913. Ср.: Моралии, 520b.

лучшее, нежели худшее¹⁸⁴. Многие авторы вообще опускают худшее. Например, Эфор¹⁸⁵, когда пишет о Фемистокле, говорит, что он знал о предательстве Павсания и его делах с царскими стратегами, «но, — говорит он, — когда Павсаний сказал ему об этом и предложил часть в ожидаемом вознаграждении, то не убедил его». Т. е. сам Фемистокл с молчаливым осуждением пропустил предложение Павсания мимо ушей.

6. Кроме того, когда есть согласие относительно совершённого, остается неясной причина и мотив, благодаря которым это совершилось¹⁸⁶: тот, кто и в этом случае предполагает худшее, — злонравен, подобно тем комическим поэтам, <856> которые представляли, что войну [Афин со Спартой] Перикл разжиг из-за Аспазии или Фидия¹⁸⁷, а не благодаря честолюбивому рвению ограничить высокомерие пелопоннесцев и нежеланию делать какие-либо уступки спартам. Если же кто-то предполагает дурную причину славных дел и хвалимых поступков, то такие лживые клеветы низводят его к нелепым предположениям о скрытых намерениях [исторических] деятелей, хотя предпринятое явно такой писатель и не хулит; так именно обстоит дело у авторов, которые убийство Фивой тирана Александра¹⁸⁸ объясняют не великодушием и ненавистью ко злу, но действием порыва и женской страсти; <856b> то же происходит и с теми, кто объясня-

¹⁸⁴ Здесь Плутарх достаточно многозначен: противопоставление βελτίονα — χείρονα настолько объемлюще, что может обозначать как чисто техническое для историка противопоставление достоверного/недостоверного, надежного/ненадежного, так и чисто нравственное противопоставление доброго/дурного.

¹⁸⁵ Jacoby. Ibid. II a, no. 70, F. 189.

¹⁸⁶ О методах Геродота в определении причин и мотивов см.: L. Pearson. Trans. Am. Philol. Assoc. Lxxii (1941). P. 348–355.

¹⁸⁷ Ср.: Перикл, гл. XXIV, XXX–XXXII.

¹⁸⁸ Александр, тиран Фер (одного из городов Фессалии), был убит своей женой Фивой в 359 г. до н. э. Ср.: Пелопид, гл. XXXVIII. XXXV; Моралии, 256а и 768f.

ет самоубийство Катона страхом перед какой-то ужасной смертью, которую якобы уготовал ему Цезарь¹⁸⁹; очевидно, зависть и злонравие ничему сверх этого быть не позволяют.

7. Да и относительно способа осуществления деяния историческое повествование может быть продиктовано злонравием, если оно утверждает, например, что нечто было удачно совершено благодаря деньгам, а не благодаря доблести (как многие говорят о Филиппе), или же что оно было совершено легко и без труда (как говорят об Александре), не благодаря расчету, но по случаю (как считали враги Тимофея, заказавшие картину, изображающую спящего Тимофея и города, самостоятельно попадающие в его сети)¹⁹⁰. Но очевидно: <856с> те, кто отрицает, что поступки были совершены из благородства, дались тяжелым трудом, совершены благодаря доблести и усилиям, — на самом деле умаляют величие и красоту их.

8. Писатели, открыто бранящие тех, кого они желают порицать, могут быть названы людьми нрава тяжелого, излишне дерзкого и бешеного, если они не вводят себя в какие-то рамки; но если они делают то же самое лукаво, если из засады, метнув стрелы своих клевет, сразу же разворачиваются и убегают в рассуждения о том, что не верят в то, во что все желают верить¹⁹¹, — то они самым отказом своим от [мнимого людского] злонравия обличают себя как людей злонравных.

9. Подобны этим и те, кто приправляет свои хулы одобрительной похвалой; как Аристоксен¹⁹² в своем суждении о Сократе <856d> называет последнего и невоспитанным, и невежественным, и своевольным, добавляя, что все это «не было в нем

¹⁸⁹ Катон, гл. LXXII.

¹⁹⁰ Ср.: Сулла, гл. VI. Тимофей — афинский полководец IV в. до н. э., чья деятельность способствовала образованию Второго Афинского Союза.

¹⁹¹ См., напр.: Геродот, VIII. 94 — история о бегстве коринфского военачальника Адиманта, которую ниже Плутарх разбирает подробно (870b–d).

¹⁹² F. Wehrly. Die Schule des Aristoteles, ii, frag. 55.

злом»; как ловкий и умелый подхалим иногда добавляет толику порицания в длинную череду похвал, используя [обличающую] откровенность в качестве приправы для лести, — так и злонравный хвалит с тем, чтобы сделать достойной веры свою клевету.

10. Можно было бы исчислить и более отличительных черт [посредством которых следует обличать злокозненность историков]; но достаточно и этих, чтобы явить понимание стремлений и способов действия [злонравных авторов].

11. Прежде всего, танцуя от его [Геродота] печки, скажем, что Ио — дочь Инаха, которую все эллины <856е> полагают воспринявшей [божественную] честь от варваров¹⁹³, передавшей свое имя многим морям (да и многие проливы названы в ее честь)¹⁹⁴, ставшей началом и источником наиболее славного и царственно-го из родов¹⁹⁵, — об этой вот Ио наш несравненный Геродот говорит¹⁹⁶, что она предалась каким-то финикийским купцам, после того как отдалась их капитану и боялась, чтобы не открылась ее беременность. При этом он лжет, что эту историю рассказали ему финикийцы¹⁹⁷. Далее он называет неких «сведущих среди персов

¹⁹³ Как богиня-корова Ио отождествлялась с почитаемой египтянами Исидой (тем более что странствия Ио закончились в Египте).

¹⁹⁴ Ионийский залив и Боспор («коровий брод»), которые Ио переплыла, будучи коровой. См.: Эсхил. *Прометей*, 732–734б 839–841; Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, II. 1. 3.

¹⁹⁵ По преданию, цари Египта и Аргоса произошли от нее. См.: Эсхил. *Прометей*, 853–869; Аполлодор, II. 1. 4.

¹⁹⁶ *История*, I. 5. 2–3. Здесь и ниже Геродот цитируется по изданию: Геродот. *История*, М., 1993 (пер. Г. А. Стратановского).

¹⁹⁷ I. 5: «О похищении же Ио финикияне рассказывают иначе, чем персы, вот что. Именно, по их словам, они вовсе не увозили Ио насильно в Египет, так как она уже в Аргосе вступила в любовную связь с хозяином корабля. Когда же почувствовала себя беременной, то от стыда перед родителями добровольно уехала с финикиянами, чтобы скрыть свой позор. Так рассказывают персы и финикияне. Что

людей»¹⁹⁸ свидетелями того, что Ио была похищена финикийцами вместе с другими женщинами; <856f> прямо вслед за этим он заявляет, что славнейшее и величайшее деяние Эллады — Троянская война, — есть, по его мнению, глупость, происшедшая из-за дрянной бабы; «ясно ведь, — говорит он, — что женщин не похитили бы, если бы те сами того не хотели»¹⁹⁹. Давайте же выведем из этого, что и боги сделали глупость, когда они разгневались на спартанцев за насилие, учиненное над дочерьми Левктра²⁰⁰, и когда они наказали Аякса за его дерзость с Кассандрой — ведь, согласно Геродоту, совершенно очевидно, что если бы сами девушки этого не захотели, то, конечно же, не потерпели бы никаких посягательств. Однако Аристомен, говорит он²⁰¹, был живым похищен спартанцами, и позднее ахейский стратег Филопмен²⁰² претерпел то же, <857> и римский консул Регул был захвачен карфагенянами — а ведь куда как непросто найти мужей более воинственных, чем эти! Но чему здесь удивляться, даже леопарды и тигры захватываются людьми живьем; Геродот же обвиняет этих, претерпевших насилие, женщин, защищая их похитителей!

до меня, то я не берусь утверждать, случилось ли это именно так или как-нибудь иначе».

¹⁹⁸ Там же, I. 1. 1.

¹⁹⁹ Там же, I. 4. 2. Геродот приводит этот довод как мнение персов, но выше (гл. 8) уже оговаривалась эта уловка.

²⁰⁰ Речь идет о девушках, живших неподалеку от Левктр, обещанных спартанскими послами и покончивших с собой. Поражение спартанцев при Левктрах — в виду могил этих девушек — расценивалось как гнев богов. Плутарх (*Моралии*, 773b–774d; *Пелопид*, гл. XX) и Павсаний (IX. 13. 5–6) называют их дочерьми Скедаса, а Диодор (XV, 54) — дочерьми Скедаса и Левктра. См. также: Ксенофонт. *Греческая история*, VI. 4. 7.

²⁰¹ Аристомен — предводитель мессенцев в войне со Спартой 685–668 гг. до н. э. — не упоминается у Геродота. Ср.: Павсаний, IV. 7. 1 и 18. 4.

²⁰² Филопмен (253–183 до н. э.) — политик и военачальник, неоднократно стратег Ахейского союза; за упорное отстаивание независимости Греции был назван «последним эллином».

12. И вот что еще обличает его филварваризм: он оправдывает Бусириса в принесении человеческих жертв и убийстве чужеземцев²⁰³; он свидетельствует о великой святости и справедливости всех египтян²⁰⁴ и обращает на эллинов вину за эту мерзость и кровопролитие: во второй книге он говорит, что Менелай, <857b> после того как получил от Протея Елену и был почтен богатыми дарами, — стал наинесправедливейшим из всех людей и наихудшим; ибо, оставаясь на берегу из-за дурной погоды, «Менелай задумал нечестивое дело: он схватил двух египетских мальчиков и принес в жертву, чтобы умиловить [ветры]»²⁰⁵. Я не знаю, что египтяне могли понаговорить [Геродоту] обо всем этом²⁰⁶; но это противоречит тому множеству почестей, которые воздаются эллинам и Менелаю в Египте²⁰⁷.

²⁰³ Вероятно, речь идет об оправдании в смысле «снятия обвинений», т. е. об отрицании Геродотом самого факта принесения человеческих жертв в г. Бусирисе, где чтилась Исида (II. 59), о жертвоприношениях которой подробно говорится в II. 40 (в ходе рассказа о «самых богобоязненных людях из всех», т. е. о египтянах и об их религиозных обычаях: II. 37–42).

²⁰⁴ «Много ходит в Элладе и других нелепых сказаний. Так, например, вздорным является сказание о том, как египтяне по прибытии Геракла в Египет увенчали его венками, а затем в торжественной процессии повели на заклание в жертву Зевсу. Сначала Геракл не сопротивлялся, а когда египтяне хотели уже приступить к закланию его на алтаре, собрался с силами и перебил всех египтян. По моему же мнению, подобными рассказами эллины только доказывают свое полное неведение нравов и обычаев египтян. В самом деле, возможно ли, чтобы люди, которым не дозволено убивать даже домашних животных, кроме свиней, быков, телят (если только они «чисты») и гусей, стали приносить в жертву людей?» (II. 45).

²⁰⁵ II. 119.

²⁰⁶ «Это рассказывали мне египетские жрецы...» (II. 120. 1)

²⁰⁷ Суть этого противопоставления Плутарха в том, что — разоблачая «нелепые сказания эллинов» о принесении египтянами в жертву чужестранцев, — Геродот всерьез излагает (прикрываясь авторитетом

нов¹; мистерии и таинства Деметры были доставлены дочерьми Даная². Он говорит, что египтяне бьют себя в грудь и скорбят, но что он не желает на самом деле называть бога, которого они оплакивают, поскольку, дескать, «сохраняет благочестивое молчание о божественном»³. <857d> Однако никогда, говоря о Геракле и Дионисе, не проявлял он такого благочестия! Он представляет Геракла и Диониса, которых чтут египтяне, древними богами; тех же Геракла и Диониса, которых чтут эллины, — людьми, которые и состарились как люди⁴. Он говорит, однако, что египетский Ге-

Аргосского царя Прета (и в награду женился на одной из них, получив царство в придачу).

¹ II. 49. Г. А. Стратановский в примечании к этому месту (прим. 53, с. 510) указывает, что греки почитали Диониса уже во II тысячелетии до н. э.). Чуть ниже Геродот добавляет: «Я не могу себе представить также, чтобы египтяне могли заимствовать этот или какой-либо иной обычай от эллинов». И еще чуть ниже (I. 50. 1): «Вообще почти все имена эллинских богов происходят из Египта. А то, что эти имена варварского происхождения, как я полагаю, скорее всего — египетского, это я точно установил из расспросов».

² II. 171. 2–3: «Так же хочу я умолчать и об обрядах на празднике Деметры, который эллины называют Фесмофориями, поскольку непосвященным сообщать об этом не дозволено. Дочери Даная принесли к нам из Египта этот праздник и обряды и научили им пеласгических женщин». Данай — основатель Аргоса; по преданию, сын египетского царя Бела, бежавший из Египта в Пелопоннес (в именном указателе на с. 561 в издании Геродота добавлено: «Под «Египтом», вероятно, следует понимать Крит»).

³ II. 61: «После жертвоприношения все присутствующие мужчины и женщины — много десятков тысяч — бьют себя в грудь в знак печали. А кого они оплакивают, мне не дозволено говорить». Речь идет об Осирисе, и Геродот здесь выступает как участник египетских мистерий, противопоставляя себя — посвященного — непосвященному читателю. Ср. также 171. 2 (прим. 48).

⁴ II. 43: «О Геракле же я слышал, что он принадлежит к сонму двенадцати богов. Напротив, о другом Геракле, который известен в

ракл — это один из вторых богов, а Дионис — один из третьих⁵, так что эти боги, по Геродоту, имеют начало своего существования и не суть вечны; но несмотря на это, он представляет их богами; эллинских же Геракла и Диониса он не считает достойными подношений — как героизированных смертных⁶. То же самое он говорит о Пане, <857e> обращая против величественнейших и чистейших эллинских святынь египетские хвастовство и баснословие⁷.

14. И даже не это страшно. Он возводит род Геракла к Персею⁸ и говорит, что, согласно персидскому преданию, Персей был

Элладе, я не мог ничего узнать в Египте. Впрочем, тому, что египтяне заимствовали имя Геракла не от эллинов, а скорей, наоборот, эллины от египтян, у меня есть много доказательств. Между прочим, оба родителя этого Геракла — Амфитрион и Алкмена — были родом из Египта... Но Геракл — древний египетский бог, и, как они сами утверждают, до царствования Амасиса протекло 1700 лет с того времени, как от сонма восьми богов [первого поколения] возникло двенадцать богов, одним из которых считают Геракла».

⁵ II. 145: «Геракл принадлежит к сонму двенадцати так называемых вторых богов, Дионис — к третьему сонму, который произошел от этих двенадцати богов. Сколько лет, по словам египтян, прошло от Геракла до царя Амасиса, я уже упоминал выше. От Пана, по их расчетам, прошло еще больше времени, от Диониса же гораздо меньше, хотя все-таки до царя Амасиса — 15 тыс. лет. Напротив, от Диониса, которого считают сыном Семелы, дочери Кадма, до нашего времени протекло самое большее 1600 лет, от Геракла, сына Алкмены, — около 900 лет, а от Пана, сына Пенелопы (эллины ведь считают Пана сыном Гермеса и Пенелопы), прошло до сегодняшнего дня еще меньше лет, чем от Троянской войны, — только 800 лет».

⁶ II. 44. 5.

⁷ II. 46. 1; 145.

⁸ В русском переводе Геродота такого указания нет, хотя имя Геракла и упоминается в связи с родом Персея. Вероятно, Плутарх пользуется другим вариантом рукописи Геродота.

ассирийцем⁹; «если же, — говорит он, — перечислить по порядку каждого предка Данаи, дочери Акрисия, то, конечно, вожди дорийцев окажутся настоящими египтянами»¹⁰. Эпафа же и Ио, Ясона и Аргоса он игнорирует всецело¹¹; он не только стремился проповедовать (ἀποφαίνειν)¹² египетского и финикийского Гераклов, но и говорил, что наш Геракл рожден третьим после этих двух, желая переселить его из родной для него Эллады к варварам. <857f> Однако древние писатели — ни Гомер, ни Гесиод, ни Архилох, ни Пейсандр, ни Стесихор, ни Алкман, ни Пиндар — даже не упоминают ни египетского, ни финикийского Гераклов, но все они знают только одного, нашего Геракла, который был одновременно беотийцем и аргивцем.

15. Кроме того, среди семи мудрецов, которых он называет «софистами»¹³, он представляет Фалеса, финикийца родом, явившегося из варваров¹⁴; он использует образ Солона, чтобы хулить богов, ведь Солон говорит у него: «Крез! Меня ли, который знает,

⁹ VI. 54.

¹⁰ VI. 53.

¹¹ «Египетским» дедом Акрисия был Данай (см. прим 48) — потомок Эпафа, сына Ио.

¹² Собственно, показать, явить. В значении «открыть миру». Употребляю наше слово проповедь, имея в виду, что поскольку божество для эллинов было более Образом, нежели Словом, то и «проповедь» этого Образа, была в первую очередь изваянием, а не книгой. Впрочем, книгу тоже можно «открыть», хотя и несколько в ином смысле.

¹³ В широком смысле «софист» и есть «мудрец» или «искусник». Однако ко временам Геродота в Афинах процветали софисты уже в узком смысле слова — представители классической «софистики». Вероятно, Плутарх считает, что Геродот намеренно, с определенным подтекстом, употребил здесь это слово: например, претендуя на преимущество современных ему софистов (каковым он и сам являлся) от семи мудрецов.

¹⁴ I. 170. 3. Ср.: Диоген Лаэртский, I. 22.

что всякое божество завистливо <858> и вызывает у людей тревоги, ты спрашиваешь о человеческой жизни?»¹⁵ Таким образом, навязав Солону собственные мысли относительно богов, он присоединил к злонравии богохульство. Он проходит мимо мужей, совершивших великие и прекрасные вещи, хотя у него и есть повод описать их; Питтак он вспоминает ради каких-то недостойных внимания мелочей¹⁶, [вместо того чтобы рассказать как,] когда афиняне и митиленцы вступили в бой при Сигее¹⁷ и афинский стратег Фринон выкликал желающего выйти на единоборство, то вышел Питтак, <858b> накинувший на своего противника сеть и убивший мужа великой силы. Когда же митиленцы преподнесли ему богатые дары, он метнул свое копье и попросил себе лишь ту землю, которую пролетело его копье; и по сей день эта земля называется Питтакейон. Что же рассказывает о битве при Сигее Геродот? Вместо того чтобы рассказать о доблести Питтака, он описывает, как поэт Алкей, бросив оружие, бежал с поля боя¹⁸. Таким образом, не описывая доброго и не опуская постыдного, он своим примером свидетельствует, что из одного и того же зла произрастают зависть [к доблести одних] и удовольствие от порочности других¹⁹.

16. <858с> После этого он обращается к Алкмеонидам, мужам, освободившим свое отечество от тирании; он вероломно обвиняет их в том, что они вернули из изгнания тирана Писистрата и устроили его брак с дочерью Мегакла. Затем он рассказывает, что девочка обратилась к своей матери: «Посмотри, мамочка! Писистрат не спит со мной, как положено по закону!». Вот от этого-то беззакония [продолжает свои измышления Геродот] и пришли, дескать, в ярость Алкмеониды, после этого-

¹⁵ I. 32.

¹⁶ I. 27. 2–4.

¹⁷ Сигей — город на реке Скамандр в Троянской области.

¹⁸ V. 95.

¹⁹ В *Моралиях*, 518с, Плутарх называет эти пороки «братьями».

то, дескать, и изгнали они тирана. [Что, разумеется, абсурдно, от начала и до конца.]²⁰

²⁰ I. 60–61: «...Приверженцы Мегакла и Ликурга объединились и изгнали Писистрата... Враги Писистрата, изгнавшие его, вновь начали распри между собой. Попав в затруднительное положение, Мегакл послал вестника к Писистрату. Он предложил ему свою дочь в жены и в приданое — тиранию. Писистрат принял предложение, согласившись на эти условия. Для возвращения Писистрата они придумали тогда уловку, по-моему, по крайней мере весьма глупую. С давних пор, еще после отделения от варваров, эллины отличались бóльшим по сравнению с варварами благоразумием и свободой от глупых суеверий, и все же тогда эти люди [Мегакл и Писистрат] не постеснялись разыграть с афинянами, которые считались самыми хитроумными из эллинов, вот какую штуку. В Пеонийском деде жила женщина по имени Фия ростом в 4 локтя без трех пальцев и вообще весьма пригожая. Эту-то женщину в полном вооружении они поставили на повозку и, показав, какую она должна принять осанку, чтобы казаться благопристойной, повезли в город. Затем они отправили вперед глашатаев, которые, прибыв в город, обращались по их приказанию к горожанам с такими словами: «Афиняне! Примите благосклонно Писистрата, которого сама Афина почитает превыше всех людей и возвращает теперь из изгнания в свой акрополь!» Так глашатаи кричали, обходя улицы, и тотчас по всем дедам прошел слух, что Афина возвращает Писистрата из изгнания. В городе все верили, что эта женщина действительно богиня, молились смертному существу и приняли Писистрата.

Придя таким образом снова к власти, Писистрат по уговору с Мегаклом взял себе в жены его дочь. Но так как у него были уже взрослые дети, а род Алкмеонидов, к которому принадлежал Мегакл, как считали, был поражен проклятием, то Писистрат не желал иметь детей от молодой жены и потому общался с ней неестественным способом. Сначала жена скрывала это обстоятельство, а потом рассказала своей матери (в ответ на ее вопросы или же по собственному почину), а та — своему мужу. Мегакл же пришел в страшное негодование за то, что Писистрат так его обесчестил. В гневе он снова примирился

17. Однако и лакедемоняне потерпели от его злонравия ничуть не меньше, чем афиняне. Взгляни, как грубо он обходится с Офριάдом, человеком, которого по преимуществу славят [на Пелопоннесе] и которым восхищаются. <858d> «Передают, — говорит, — что единственный оставшийся в живых из 300 лакедемонян, Офριάд, стыдясь возвратиться в Спарту, так как все его соратники пали, лишил себя жизни в Фирее»²¹. Выходит, что спер-

со своими [прежними] сторонниками. А Писистрат, узнав, что затевается против него, удалился из города и вообще из Атики».

Позднее (VI. 121–124) Геродот еще раз возвращается к разговору об Алкмеонидах, рассуждая о том, кто мог поднять сигнальный щит персам, т. е. предать афинян. И, воспользовавшись одним из описанных Плутархом в начале трактата ходов, несколько раз повторяет: «Не могу поверить, что они подняли сигнальный щит персам» (VI. 121. 1; 123. 1 и 124). Сам выдвинув и сам сняв предполагаемое обвинение в предательстве, далее он восхваляет род Алкмеонидов (VI. 125).

²¹ I. 82. 8. Перед этим Геродот описывает следующую ситуацию: «В это время у самих спартанцев была война с аргосцами за область под названием Фирея... Сошлись на том, что с каждой стороны вступят в бой по 300 воинов. Спорная же область останется за победителями. Остальные бойцы обеих сторон должны были возвратиться домой и не участвовать в битве, для того чтобы в случае поражения своих они не вмешались в схватку. Условившись так, оба войска удалились, а оставшиеся отборные бойцы вступили в схватку. Однако силы противников оказались настолько равными, что после боя из всех 600 воинов осталось в живых только трое: у аргосцев Алкенор и Хромий, а у лакедемонян — Офριάд. Этих только и застала в живых наступившая ночь. Тогда двое аргосцев, считавшие себя победителями, поспешили в Аргос, а лакедемонянин Офριάд снял с павших аргосцев доспехи и отнес их в стан спартанцев, а затем оставался на поле битвы, как бы удерживая свое место [в строю]. На следующий день оба войска прибыли на поле боя узнать об исходе битвы. Сначала победу приписывали себе обе стороны: одни говорили, что у них осталось больше людей в живых, другие же объявляли противников беглецами,

ва он говорил об этой победе как о чем-то спорном для обеих сторон, но здесь он представляет стыд Офриада как свидетельство поражения спартанцев, поскольку он, по Геродоту, стыдился остаться в живых после поражения, в то время как после победы быть живым [было бы для него] прекрасно.

18. Я прошел мимо того, как Геродот вначале выводит Креза невеждой и хвастуном, персонажем смешным во всех отношениях²², а затем, когда тот попадает в плен, изображает его учителем и наставником Кира²³, несмотря на то что считает Кира <858e> превосходящим всех царей доблестью, великодушием и разумением. В Крезе же находит прекрасным лишь то, что тот славил богов многими и великими дарами, да даже и это он изображает как величайшее нечестье. Он говорит, что его [Креза] брат — Панталеонт — спорил с ним из-за царства еще при жизни их отца; и что когда Крез стал царем, он убил одного из вельмож — друга и соратника Панталеонта <858f> — сняв с него кожу на «чесальном гребне»²⁴, и отослал затем его имущество в качестве одного из даров богам²⁵. Он также говорил, что Деиок Мидиец, чья доблесть и справедливость стяжали ему царство, по природе таковым не был, но что когда он возлюбил тиранию, то приложил усилие к тому, чтобы приобрести славу человека справедливого²⁶.

19. Но оставим то, что он говорит о варварах; в сравнении со сказанным им об эллинах, там он — само великодушие. Здесь же он утверждает, что афиняне — как и другие ионяне — сты-

[утверждая,] что их воин не покинул поля битвы и даже снял доспехи с павших противников. Наконец после долгих споров они вновь бросились в рукопашную схватку. Несмотря на огромные потери с обеих сторон, победителями все же остались лакедемоняне».

²² Ср.: I. 27; 30–33; 53–56; 71; 75.

²³ I. 88–91.

²⁴ «Чесальный гребень» — орудие пытки.

²⁵ I. 92.

²⁶ I. 96.

дятся этого имени, что они [не только] не желают называться ионянами, но [и прямо] избегают этого²⁷; он утверждает, что те [из ионян], которые происходили из афинского Пританея и полагали себя наиболее благородными, рождали детей от варварских женщин, чьих отцов, детей и мужей они перерезали; и что по данной причине эти женщины сами установили закон, поклялись его исполнять и передавали своим дочерям: никогда не вкушать пищу со своими мужьями и не называть их по имени; <859> он говорит, что сегодняшние милетяне происходят от этих женщин²⁸. И добавляет, что чистые ионяне — это те, кто собирается на Апатурии²⁹; «это празднество, — говорит он, — устраивают все ионяне, кроме эфесцев и колофонян»³⁰. Таким вот образом он отрицает заявление этих людей о своем благородстве.

20. Он говорит, что когда Пактий отступил от Кира, жители Ким и Митилены приготовились выдать человека «за некоторую мзду, точно не знаю, какую»³¹ — отлично это у него выходит: с одной стороны, он не знает точно, что это была за мзда, а с другой — покрывает эллинский город таким срамом, как если бы ясно знал! <859b> «Хиосцы же, — говорит он, — когда Пактий к ним прибыл, силой вытащили его из святилища Афины Полиухос и выдали персам. Выдали же его хиосцы в обмен на Атарней»³². Однако же Харон Лампсакский³³ — муж древний — в

²⁷ I. 143. 3.

²⁸ I. 146. 2–3.

²⁹ Апатурии — общеионийский четырехдневный праздник, справлявшийся в ноябре.

³⁰ I. 147.

³¹ История выдачи Пактия персам подробно описана Геродотом в I. 157–160.

³² I. 160. 4. Атарней — город и область в Миссии, в долине р. Каика.

³³ Харон Лампсакский — греческий историк-логограф V в. до н. э., один из предшественников Геродота.

своим рассказе о Пактии не винит в этом ни митиленцев, ни хиосцев, но вот что у него буквально написано: «Когда Пактий узнал, что персидское войско приблизилось, он ударился в бегство сначала в Митилену, а затем на Хиос, где и был схвачен Киром»³⁴.

21. В своей третьей книге, описывая войну спартанцев против тирана Поликрата, <859с> Геродот говорит, что самосцы думали и говорили, будто спартанцы пошли в поход, чтобы отблагодарить самосцев за помощь Спарте в войне против мессенцев, возвратив тех граждан, что бежали и воевали против тирании. Но он же, однако, говорит, что спартанцы отрицают эту причину и говорят, будто пошли в поход не с целью прийти на помощь или освободить самосцев, но с тем чтобы отомстить им за похищение кратера, посланного спартанцами Крезу, а также панциря, подаренного им Амасисом³⁵. И это несмотря на то, что на тот момент нам неизвестно ни одного более человеколюбивого и тираноненавистнического города, чем Лакедемон! Ради каких таких панцирей и кратеров вышвырнули они Кипселидов <859d> из Коринфа и Амбракии³⁶ и Лигдамия из Наксоса³⁷, сыновей Писистрата из Афин, Эсхина из Сикиона, Симмаха из Фасоса, Авлиса их Фокеи, Аристоклена из Милета³⁸, сломали мощь фессалийской аристократии, когда царь Левтихид уничтожил власть Аристомеда и Агелая³⁹? Все это куда точнее описано в других источниках.

³⁴ *Jacoby. Ibid.*, III a, no. 262, F. 9.

³⁵ III. 47.

³⁶ Коринфская колония на севере Амбракийского залива на берегу р. Арахт. Согласно Аристотелю (*Политика*, V. 1304a30), тирания там была свергнута в результате демократического переворота.

³⁷ Наксос — город на восточном берегу Сицилии. Лигдамий — ставленник Писистрата. У других авторов мы не находим упоминаний о помощи спартанцев жителям Наксоса, хотя они могли помочь наксосцам, например, во время самосского похода.

³⁸ О тиранах Милета ср.: *Tod. Gk. Histortcal Inscript.*, I, no. 35.

³⁹ Ср.: Павсаний, III. 7. 9. У Геродота же о фессалийском походе Левтихида находим следующее (VI. 72): «Во время похода в Фессалию

У Геродота же спартанцы оказываются мало того, что людьми порченными, да еще и крайними тупицами, если отвергают прекраснейшие и справедливейшие причины войны и соглашаются с тем, что напали на людей несчастных и обездоленных из злопаметства и малоумия.

22. <859e> Но отнюдь не только лакедемонянам случилось быть очерченными его пером. Город коринфян не лежал в данном случае непосредственно на пути его повествования, но и тут он ухватился за возможность сделать отступление, в котором содержится ужаснейшее обвинение и растленнейшая клевета. «Коринфяне, — говорит он, — добровольно присоединились к этому походу на Самос. <859f> Ведь и против них самосцы совершили преступление за одно поколение до этого похода: Периандр, сын Кипсела, отправил 300 сыновей знатных людей с острова Керкиры⁴⁰ в Сарды к Алиатту для оскотления. Когда же коринфяне с этими мальчиками на борту пристали к Самосу, то самосцы сначала научили детей искать убежища в святилище Артемиды, а затем ввели в обычай приносить лепешки из сесама с медом, чтобы дети керкирян могли уносить их и есть, и так уберегли детей от ожидавшей их участи»⁴¹. Это-то Геродот и называет «преступлением самосцев против коринфян», это именно и послужило причиной того, — говорит он, — что спустя много лет они [коринфяне] поддерживали лакедемонян [в их войне с самосцами], — обвинение последних в том, что те спасли человеческое достоинство трехсот эллинских мальчиков! Тот, кто вмывает городу столь по-

он предводительствовал лакедемонянами и, хотя легко мог покорить всю страну, позволил подкупить себя большими деньгами. Левтихида застали на месте преступления: он сидел в своем собственном стане на мешке, полном золота. Привлеченный к суду, царь бежал из Спарты, и его дом был разрушен».

⁴⁰ Керкира (ныне Корфу) — остров в северной части Ионического моря.

⁴¹ III. 48. Здесь Плутарх сжато передает рассказ Геродота, опуская подробности.

стыдное дело, выставляет его более порочным, чем тирана: тот двинулся на керкирян за убийство собственного сына⁴², но что претерпели коринфяне, чтобы пожелать наказать самосцев, ставших на пути у толикого беззакония? И к тому же этот гнев, жажда мести, злопамятство <860> вспыхнули в них спустя три поколения — за тирана, всякую память о котором и всякий след тирании которого они старательно уничтожали и разрушали долгие годы, поскольку это был суровый и жестокий режим⁴³.

Но, допустим, это «преступление» было все-таки совершено самосцами по отношению к коринфянам; какое же наказание было наложено коринфянами [на своих обидчиков]? Если они были действительно разгневаны самосцами, им не пристало поддерживать лакедемонян, но скорее отвратить их от войны с Поликратом: <860b> таким образом, [если допустить, что коринфяне были оскорблены,] тиран не был бы низвергнут, а самосцы не обрели бы свободы и их рабство бы продолжалось. Но в этом-то и состоит величайшая трудность: как, в самом деле, могло случиться, что коринфяне разгневались на самосцев, пожелавших спасти керкирских мальчиков и не смогших этого сделать, но не испытали никакого раздражения против книдян, которые спасли молодых людей и переправили на Керкиру? Однако факт как раз в том и состоит, что коринфяне не проявили ни малейшего интереса к делам самосцев; ибо помнили именно о книдянах, их наделяли на Керкире почестями и привилегиями, о них принимались псефизмы⁴⁴, ибо именно они погнали из храма Периандровых стражей, <860c> забрали мальчиков и доставили домой, как это описывается Антенором в *Истории Крита*⁴⁵ и Дионисием Халкидским в его *Основании Городов*⁴⁶.

С другой стороны, мы имеем свидетельство самих самосцев, что спартанцы предприняли этот поход, не чтобы их наказать, но

⁴² III. 53. 7.

⁴³ Ср. речь коринфянина Сокла (V. 92).

⁴⁴ Т. е. постановления народного собрания. Ни одного из упомянутых постановлений не сохранилось.

⁴⁵ *Jacoby. Ibid.*, III b, no. 463, F. 2.

⁴⁶ *Müller. Ibid.*, IV, p. 396, fr. 13.

чтобы спасти и освободить их от тирана. Они говорят, что спартанец, называемый Архием, в данных обстоятельствах боролся и умер геройски, что они на общественный счет воздвигли ему надгробный памятник, который почитают, и что впоследствии потомки Архия стали жить еще более родственно и дружественно с самосцами, как об этом свидетельствует сам же Геродот⁴⁷.

23. В пятой книге он сообщает, будто Клисфен, принадлежавший к первым и лучшим людям Афин, <860d> уговорил пифию пойти на лжепророчество⁴⁸: когда она постоянно говорила, что лакедемоняне освободят афинян от их тиранов⁴⁹. И толикую нечестивую клевету и легкомыслие сопрягает он с прекраснейшим и справедливейшим деянием; он отвергает прекрасные и благие пророчества [дельфийского] бога и попирает достоинство Фемиды, которая, как говорят, сопорочествует ему. Он утверждает также, что Исагор смотрел сквозь пальцы, когда Клеомен ухаживал за его женой⁵⁰. И своим обычным способом, дабы показаться убедительным, он смешивает похвалу с хулой. <860e> «Исагор, — говорит он, — сын Тисандра (предков его я, однако, не могу назвать). Его родичи, впрочем, приносят жертвы Зевсу Кариийскому»⁵¹. Наш историк определенно знает, как изящно вы-

⁴⁷ III. 55.

⁴⁸ V. 66.

⁴⁹ V. 63. 1.

⁵⁰ V. 70. 1: «Он призвал на помощь лакедемонянина Клеомена, который был его гостеприимцем со времени осады Писистратидов. Впрочем, ходили слухи о связи Клеомена с женой Исагора».

⁵¹ Т. е. это представители грубой деревенщины (V. 66). Фразе, процитированной Плутархом, предшествует следующий отрывок: «Афины, правда, уже и прежде были великим городом. А теперь после освобождения от тиранов стали еще более могущественными. Двое людей стояли тогда во главе города: Алкмеонид Клисфен, который, как говорят, подкупил Пифию, и Исагор, сын Тисандра...» Таким образом, вознося хвалу величию Афин, Геродот поносит людей, стоящих во главе города.

смеять подобного человека, и отделяется от Исагора, предположив ему с помощью эпитета «груды карийской мертвечины». Относительно же Аристоклитона он действовал уже не столь подлыми и окольными путями, но прямо через ворота выставил его в Финикию, говоря, что тот был гефиреем по происхождению: «Гефиреи же не суть эретрийцы с Эвбеи, <860f> как некоторые думают, но — как я узнал из расспросов — суть финикияне»⁵².

Теперь он не может отрицать, что спартанцы освободили афинян от их тиранов, однако он затушёвывает и бесчестит это прекрасное дело, приписывая спартанцам наипостыднейшую страсть. Ибо он говорит, что они быстро раскаялись, решив, что совершили ошибку, будучи увлечены двусмысленным предсказанием, и сочли, что изгнав тиранов, они изгнали собственных друзей, обещавших подчинить им страну; изгнав их, они отдали город во власть неблагодарного народа. Вслед за тем он избражает их призывающими Гиппия из Сигея с тем, чтобы восстановить тираническую власть, и только коринфяне противодействуют и отвращают их от этого; <861> он делает Сокла описывающим все то зло, которое Кипсел и Периандр причинили коринфянам, когда были там тиранами⁵³. Однако ничего более ужасающего и дикого, нежели доставка этих трехсот мальчиков история за Периандром не числит; при этом когда самосцы захватили [их] и воспрепятствовали [осуществлению преступного замысла], он говорит, что коринфяне были разгневаны и желали отмщения как потерпевшие оскорбление. Таким образом, мы видим, как его злонравие, проникающее в повествование при всяком случае, делает его изложение мутным и противоречивым.

24. Затем, описывая поход на Сарды, он делает все, что может, чтобы исказить и втоптать в грязь это деяние. Он имеет наглость говорить, что корабли, которые афиняне послали в поддержку ионийцам в момент их восстания против царя [персов], были

⁵² V. 55; 57. 1.

⁵³ V. 91–92.

«началом всех бед»⁵⁴, <861b> ибо доставили свободу от варваров столь многим эллинским городам; затем он упоминает эритрийцев — упоминает где-то на отдаленной периферии своего повествования⁵⁵, обходя молчанием их великие подвиги, о которых [поныне] слагают песни. Ибо когда ионийцы уже смешались⁵⁶, и уже подходил царский флот, они вышли навстречу ему и разбили в морском сражении киприотов в Памфилийском море; тогда они повернули назад и, оставив свои корабли в Эфесе, ударили на Сарды, осадив в цитадели бежавшего в нее Артафрена. Предприняли они это, стремясь снять осаду с Милета; <861c> и они сделали это: войска персов, будучи охвачены чудовищным ужасом, под Мелетом не удержались, и лишь когда [под Сарды] стеклось множество персов, эретрийцы отступили. Об этих событиях повествовали разные авторы, в их числе и Лисаний Малиец в своей *Истории Эритрии*⁵⁷. Даже если бы не было ничего другого, то описание одного этого доблестного и храброго дела могло бы быть прекрасной эпитафией Милету после его взятия и разрушения. Геродот же говорит, что эретрийцы были побеждены варварами и загнаны ими на свои корабли⁵⁸. Но ничего подобного мы не находим у Харона Ламсакского, вот его слова: «Афиняне на двенадцати триерах <861d> отплыли на помощь ионянам, подошли к Сардам и заняли всю местность кроме царской крепости; предприняв это, они возвратились в Милет»⁵⁹.

25. В шестой книге он описывает, как платейцы отдали себя под защиту спартамцам, последние же посоветовали им стать под защиту афинян как «ближайших соседей, которые смогут оказать им помощь»; и он добавляет, причем не как предположение или мнение, но как что-то достоверно известное: «Этот

⁵⁴ V. 97. 3.

⁵⁵ V. 99; 102. 3.

⁵⁶ В этом месте возможна лакуна.

⁵⁷ *Jacoby*. Ibid., III b, no. 426.

⁵⁸ V. 102. 2.

⁵⁹ *Jacoby*. Ibid., III a, no. 262, F. 10.

совет лакедемоняне дали не столько из расположения к платейцам, сколько желая вовлечь афинян в тягостные распри с беотийцами»⁶⁰. <861e> Что получается: он обвиняет в злонравии лакедемонян, считает афинян обманутыми дураками, а платейцев — людьми, неспособными вызвать расположение и уважение к себе, брошенными [подобно камню] между двумя сторонами как возможный повод для войны. Но [может быть, дело обстояло по-другому,] и злонравен сам Геродот?

26. И уж совершенно очевидно, что он клеветает на лакедемонян, когда говорит, что те дожидались полной луны и что именно поэтому не пришли на помощь афинянам при Марафоне⁶¹. Ибо спартанцы не только выступали в походы и в сражения, но и совершали мириад иных дел при месяце, не дожидаясь полнолуния, <861f> и здесь они едва не успели к этой битве, которая случилась 6-го числа месяца бозэдромиона⁶² — так, что достигнув поля боя, еще застали непогребенными павших. И, несмотря на это, вот что он пишет о полнолунии: «Тотчас же они, однако, не могли этого сделать, не желая нарушить закон. Это ведь был как раз девятый день первой половины месяца, а в девятый день, говорили они, нельзя выступать в поход, если луна будет неполной»⁶³.

Что же ты делаешь? Ты переносишь полнолуние из середины месяца в начало и тем самым приводишь в беспорядок небо, времена и все вещи⁶⁴; <862> и это при том, что ты провозглаша-

⁶⁰ VI. 108. 1–3.

⁶¹ VI. 106. 3. Плутарх, очевидно, предпочитает версию Исократы (*Панегирик*, 86–87), согласно которой спартанцы спешно выступили, но не успели к началу битвы.

⁶² Марафонская битва состоялась 12 сентября 490 г. до н. э.

⁶³ V. 106.

⁶⁴ Поскольку каждый полис имел свой календарь, возможно несоответствие между отсчетом дней и месяцев у спартанцев и афинян, которого Плутарх, живущий после календарной реформы Юлия Цезаря и привыкший к единству календаря по всей Империи, мог просто не учесть.

ешь себя певцом Эллады и купаешься в славе! И несмотря на всю свою приверженность к Афинам, ты даже не упоминаешь о процессии в Агру, которую они устраивают еще и по сегодня на шестой день⁶⁵, как праздник благодарения за их победу.

Здесь, по крайней мере, есть момент, защищающий Геродота от обвинения в том, что он получил от афинян много серебра за свою лесть им. Ибо если бы он читал этот пассаж афинянам, они не должны были бы его пропустить, они не стерпели бы его рассказа о том, как Филиппид призывал лакедемонян к битве девятого (в то время как битва уже случилась), особенно поскольку он сам говорит, что Филиппид достиг Спарты <862b> день спустя после того, как покинул Афины⁶⁶, — если только дело не обстояло так, что афиняне сначала победили [персов при Марафоне], а потом позвали спартанцев. Однако история о том, что он взял в дар от афинян десять талантов на основании постановления Анита, исходит от Диулла, мужа афинского, человека в истории сведущего⁶⁷.

В конце своего повествования о марафонской битве Геродот [намеренно] умаляет победу, заводя речь о количестве трупов [варваров]. Ведь обычно говорят, что убитым варварам не было счету; что афиняне обещали пожертвовать Артемиде Агротере⁶⁸ по козлу за каждого убитого варвара, <862c> и затем, после битвы, когда обнаружилось неисчислимое множество трупов, они приняли постановление молить богиню позволить им приносить по пятьсот коз ежегодно⁶⁹.

⁶⁵ Шестой день каждого месяца в Афинах был посвящен Артемиде. В частности, 6 боэдромиона — был днем благодарения Артемиде Агротере за победу при Марафоне. Однако сама битва могла произойти не 6-го, а несколькими днями раньше. Этот момент вызвал немало споров. См., напр.: Hauvette. *Hérodote*. P. 104–105, 269–270; Jacoby. *J. H. S.*, LXIV (1944). P. 62.

⁶⁶ VI. 105–106.

⁶⁷ Jacoby. *Ibid.*, II a, no. 73, F. 3.

⁶⁸ Т. е. Артемиде Сельской, или Артемиде Охотнице.

⁶⁹ Эта история с незначительными вариациями встречается у Ксенофонта (*Анабазис*, III. 2. 12) и других авторов.

27. Но хорошо, опустим и это, взглянем теперь, что [, согласно Геродоту,] происходит после битвы: «На остальных же [кораблях] варвары снова вышли в море. Затем, захватив с собой оставленных на острове пленников в Эретрии, персы стали огибать Суний, стремясь прибыть к Афинам раньше афинского войска. Афиняне подозревали, что персы задумали этот [маневр] по коварному наущению Алкмеонидов: говорили, что Алкмеониды, условившись с персами, когда те уже были на кораблях, дали им сигнал щитом. Пока персы огибали Суний...»⁷⁰ <862d> Здесь я прощу его слова о том, что эретрийские рабы, хотя они и изображались им не менее дерзновенными и честолюбивыми⁷¹, нежели кто-либо из эллинов, претерпели нечто недостойное своей добродетели. Но что он наплел об Алкмеонидах, к которым относятся могущественнейшие да и славнейшие мужи! [И самое главное:] он уничтожил величие победы и обратил в ничто осуществление славного подвига, ибо [, читая его,] кажется, что не было ни сражения, ни дела великого, но короткая [пограничная] стычка с высадившимися варварами, как, собственно, и говорят хулители и клеветники [эллинов, и с этим следует соглашаться,] если после битвы варвары не бежали, обрубая швартовы своих кораблей, <862e> вверяя себя ветру, который унес бы их как можно дальше от Аттики, если дело обстояло, как он говорит, если был поднят щит — предательский знак — для них, и они поплыли в [обезлюдившие] Афины, надеясь захватить их, но когда беспрепятственно обогнули Суний, — затаились, приберегая силы, под Фалерами, в то время как первые и славнейшие мужи в Афинах собирались в отчаянии предать город. Ведь позднее, когда Геродот снимает все-таки с Алкмеонидов обвинение в измене, он возлагает его на других. «Щит был тогда действительно поднят, — говорит он, — этого нельзя отрицать»⁷²: <862f> о да, нет сомнений, он сам это видел! Но такого не могло бы случиться, если бы афиняне одержали решительную победу; даже если бы сигнал и был поднят, он никак не заинтересовал

⁷⁰ VI. 115–116.

⁷¹ Здесь в положительном смысле бранной чести, патриотизма.

⁷² VI. 124. 2.

бы варваров, ибо те бежали, претерпевая немалые скорби и раны под градом дротиков и стрел, бежали на отходящие корабли, так что лучшее для каждого состояло в том, чтобы покинуть Аттику и как можно быстрее. И опять же, повсюду он вставляет свою апологию Алкмеонидов, хотя он же и был первым человеком, который выступил против них с обвинением. Он говорит: «Меня удивляют и представляются совершенно невероятными толки о том, будто Алкмеониды действительно вступили тогда в соглашение с персами и подняли даже сигнальный щит персам, желая предать афинян под иго варваров и Гиппия»⁷³. Приходит мне в связи с этим на ум такая строка:

Подожди же, рак, и я тебя отпущу⁷⁴.

Почему же ты стремишься поймать, если, поймав, собираешься выпустить? <863> Так же и здесь, ты обвиняешь, а затем оправдываешь [— зачем?]; ты кропаешь клеветы на славных людей, которые после опровергаешь; совершенно ясно, что сам не веришь себе; ты сам сказал — сам услышал, и говоришь, что слышал будто Алкмеониды подняли сигнальный щит для побежденных и бегущих варваров. Когда ты защищал Алкмеонидов, ты обличал себя — сикофанта⁷⁵, ибо если они «были явными врагами тирании, не меньшими, а может быть и большими, нежели Калий, сын Фениппа и отец Гиппоника», как ты здесь написал, — то как ты собираешься объяснить тот их тайный заговор, который описываешь? <863b> Кроме того, ты сказал, что они восстановили тиранию Писистрата после его бегства [из Афин], вступив с ним в родственную связь и не изгоняли его вновь до тех пор, пока он не был обвинен в незаконных соитиях с женой⁷⁶.

⁷³ VI. 121. 1.

⁷⁴ Вошедшая в поговорку реплика змеи из басни. Ср.: Diehl. *Anth. Lyrica Graeca*, II. P. 184.

⁷⁵ Т. е. доносчика, получавшего в уплату за донос имущество обвиняемого — худшего ругательства классическая Греция не знала.

⁷⁶ I. 60–61 (ср. 858с выше).

Сколько же во всем этом несообразностей! Он клеветает на Алкмеонидов и подозревает их, затем воздает хвалу Калию сыну Фениппа; касается и его сына Гиппоника, который, по Геродоту, в его время был одним из богатейших людей Афин — понятно, что он вводит Калия не потому, что без него в этом деле не обойдешься, но чтобы отблагодарить Гиппоника и выслужиться перед ним.

28. Опять же, все знают, что аргосцы не отказывались биться вместе с эллинами, что они были готовы к этому, <863с> если спартанцы уступят им половину в командовании; они не желали повиноваться лакедемонянам, самым заклятым своим врагам, постоянно подчиняться их порядкам; ничего иного там не было, он же подводит под действия аргосцев совершенно злонравный мотив: «После того как эллины стали приглашать их вступить в союз, тогда-то аргосцы и потребовали участия в руководстве союзом, зная, что лакедемоняне не уступят. Это требование было простым предложением, чтобы не воевать»⁷⁷. Он пишет, что позднее аргивяне посылали своих людей в Сусы напомнить Артоксерксу об этом [т. е. о дружбе и союзе, заключенном с Ксерксом], и тот якобы сказал им, что «нет для него города любезнее Аргоса»⁷⁸. Затем он добавляет, по своему обыкновению, что не может достоверно утверждать этого, знает же то, что всех людей можно в чем-нибудь обвинить <863d> и «поэтому-то и поступок аргосцев еще не самый постыдный. Что до меня, то мой долг передавать всё, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан. И этому правилу я буду следовать во всем моем историческом труде. Так, утверждают даже, что аргосцы просто призвали персов в Элладу, так как они терпели поражения в войне с лакедемонянами и поэтому они предпочли любой ценой избавиться от своей настоящей беды»⁷⁹.

Разве к самому Геродоту не подойдут слова, которые он вложил в уста эфиопа? <863е> В ответ на подношение ароматов и пурпур-

⁷⁷ VII. 150. 3.

⁷⁸ VII. 151.

⁷⁹ VII. 152.

ных одежд он сказал: «Коварны притирания, коварны персидские платья»⁸⁰. И нашему историку можно сказать: «Коварны речи, коварен и облик (σχήματα) истории в твоём изложении».

...Нездоровый, увертливый, змееподобный ум!⁸¹

Так же как живописцы делают светлое ещё более ясным посредством тени, так он усиливает свои клеветы отрицаниями и сомнениями, так углубляет он созданные им подозрения. Невозможно отрицать, что аргивяне опозорили Геракла и своих добрых предков, когда отказались соратничать с эллинами; <863f> в самом деле получилось так, что не добившись от спартанцев командования, они лишились и своей доблести, перешедшей к тем же спартанцам. Да, эллинам было лучше сохранить свободу под предводительством сифниотов или кифнийцев⁸², нежели упустить победу в стольких и таковых сражениях из-за любопытства со спартанцами о главенстве. Но если они сами⁸³ призвали персов в Элладу, поскольку их дела в войне с лакедемонянами были плохи, то почему же они открыто не стали на их сторону, когда те пришли? Если же они не хотели воевать вместе с царем, почему они не причинили Лаконии зла, когда спартанцы ее оставили, почему они не захватили Тирею⁸⁴ или ещё как-нибудь не досадили спартанцам, <864> почему не стали чинить никаких препятствий? А ведь они могли бы нанести сокрушительный удар эллинам, если бы воспрепятствовали спартанцам на марше и не дали прийти к Платеям стольким спартанским гоплитам.

⁸⁰ III. 20–22 (реплика слегка видоизменена, как нередко бывает при цитировании у Плутарха).

⁸¹ Еврипид. *Андромаха*, 448 (цит. по изд.: *Еврипид*. Трагедии. М., 1999. Т. 1. С. 248. Пер. И. Анненского).

⁸² Жители Кикладских островов Сифноса (совр. Сифанто) и Кифна (см.: VII. 90).

⁸³ Т. е. аргивяне.

⁸⁴ Пограничный город, предмет постоянных споров между аргосцами и спартанцами.

29. Здесь он, однако, прославляет афинян, называя их спасителями Эллады; это было бы сделано им правильно и справедливо, если бы не сопряг он со своей хвалой столь многие хулы и клеветы. Он говорит, что «дела сложились бы вот как: лакедемоняне, покинутые на произвол судьбы союзниками (правда, не по доброй воле, но в силу необходимости), остались бы одни. И вот покинутые всеми, лакедемоняне после героического сопротивления все-таки пали бы доблестной смертью. Следовательно, их ожидала бы такая участь или, быть может, видя переход всех прочих эллинов на сторону персов, им пришлось бы еще раньше сдаться на милость Ксеркса»⁸⁵. Очевидно, что говорит он это отнюдь не затем, чтобы похвалить афинян; нет, лучше будет сказать, что он хвалит афинян, дабы дурно говорить обо всех остальных. <864b> Кто-нибудь может раздосадоваться⁸⁶ на него за то, как он чрезмерно и зло порицает фиванцев и фокийцев, даже тех, кто сражался за Элладу впереди других, осуждая их как предателей за то, что они не совершили, но, как он предполагает, могли совершить. Он оставляет непроясненным, что было бы предпринято [в этом случае] самими спартамцами, затрудняясь сказать, погибли бы они, будучи побеждены врагами, или же сдались бы сами. Клянусь Дием, он не доверяет свойствам их натуры, проявленным при Фермопилах (неужели же они столь незначительны!).

⁸⁵ VII. 139. Приведенной цитате предшествует следующее: «Поэтому я вынужден откровенно высказать мое мнение, которое, конечно, большинству придется не по душе. Однако я не хочу скрывать то, что признаю истиной. Если бы афиняне в страхе перед грозной опасностью покинули свой город или, даже не покидая его, сдались Ксерксу, то никто [из эллинов] не посмел бы оказать сопротивление персам на море. Далее, не найди Ксеркс противника на море, то на суше дела сложились бы вот как: если бы даже и много «хитонов стен» пелопоннесцам удалось воздвигнуть на Истме, то все же флот варваров стал бы захватывать город за городом и лакедемоняне, покинутые на произвол судьбы...»

⁸⁶ Совсем нетрудно понять, кто именно.

30. <864с> Когда он описывает кораблекрушение, которое потерпел [в результате шторма] царский флот, то говорит, что много вещей было выброшено на берег и что Аминокл, сын Кретины Магнезийца весьма поднялся на огромном количестве золота и другого выброшенного морем имущества — даже этого человека не упустил он обидеть: «Благодаря этому Аминокл сделался великим богачом, хотя это богатство не принесло ему счастья. Ведь его тревожило некое тяжкое горе, как убийцу собственного сына»⁸⁷. Всякому ясно, зачем Геродот вводит эти детали — золотые вещи, их находку, то, что они были выброшены морем, — все это ему нужно, чтобы подготовить в своем рассказе место для сыноубийства Аминокла.

31. <864d> Беотиец Аристофан пишет, что Геродот, просив у фиванцев денег, не получил их, и когда пытался порассуждать и поболтать с их юношами, то ему воспрепятствовали архонты по причине их дикости и ненависти к учению⁸⁸. Ничто другое, однако, не подтверждает этого заявления Аристофана, за исключением, может быть, свидетельства самого Геродота, которое он предоставляет своими исполненными лжи обвинениями фиванцев и пристрастными суждениями относительно других, обличая [тем самым] свою ненависть и враждебное отношение к Фивам.

Он утверждал, что фессалийцы «первыми, и то лишь поневоле перешли на сторону персов»⁸⁹; <864e> и это он говорил правдиво; и когда он предполагал, что все иные эллины могли бы предать лакедемонян, то добавлял: «не по доброй воле, но в силу необходимости», так как «флот варваров стал бы захватывать город за городом»⁹⁰. Та же извиняющая необходимость довлела и фиванцам, но нет — он не допускает, что они находились в том же, что и другие эллины, состоянии. Более того, фиванцы послали

⁸⁷ VII. 190.

⁸⁸ *Jacoby*. *Ibid.*, III b, no. 379, F. 5.

⁸⁹ VII. 172. 1.

⁹⁰ VII. 139. 3.

пятьсот человек под командованием Мнамия в Темпз⁹¹; причем это только те, кто наряду с феспийцами остался вместе с Леонидом, когда его обошли, в то время как другие его оставили. Когда же фермопильский проход был занят варварами и они оказались на фиванских границах, а спартанец Демарат⁹² <864f> был в силу долга гостеприимства в добрых отношениях с главою тамошних олигархов Аттагином⁹³ и устроил так, чтобы ему стать другом царя, и это при том, что эллины были на кораблях и не было никакого подкрепления, — тогда только, под давлением жестокой необходимости, согласились фиванцы принять условия царя; ибо, с одной стороны, — у них не было ни моря, ни кораблей, на которых они могли бы искать прибежища, как афиняне, а с другой — они не обитали, подобно спартамцам, в самом что ни на есть медвежьем углу Эллады; царь был всего лишь в полутора днях пути от них, когда они сразились с ним в фермопильском ущелье при том, что с ними были лишь спартанцы и феспийцы. <865> Хотя наш историк совершенно справедливо полагает, что «если бы спартанцы остались одни, будучи оставлены остальными, им пришлось бы сдаться на милость Ксеркса»⁹⁴, но когда так именно и поступают, под давлением такой именно необходимости фиванцы, он бранит их. Он не может отменить их великих и прекрасных деяний или отрицать того, что они были совершенны, но предполагает, что мотивы их были дурны; он тем самым позорит их и оскорбляет. А ведь это его слова: «Итак, отпущенные союзники ушли по приказу Леонида. Только одни феспийцы

⁹¹ Геродот не упоминает об этом, говоря только о «фессалийской кавалерии» в дополнение к спартанским и афинским гоплитам (VII. 173. 2). Ср.: *Cloch  . Jh  bes de B  otie*. P. 37.

⁹² Царь Спарты (515–491 до н. э.). Когда власть отошла к Клеомену, бежал к персам. Участвовал в Греко-персидской войне на стороне персов.

⁹³ Геродот описывает пир, устроенный фиванцем Аттагином для пятидесяти персов и пятидесяти фиванцев в 479 г. до н. э. (IX. 15. 4–16. 5).

⁹⁴ Парафраз, VII. 139.

и фиванцы остались с лакедемонянами. <865b> Фиванцы остались с неохотой, против своей воли, так как Леонид удерживал их как заложников; феспийцы же, напротив, — с великой радостью: они отказались покинуть Леонида и его спартанцев»⁹⁵.

Разве не ясно, что он был как-то особенно зол и неприязнен к фиванцам? А потому он не только лживо и несправедливо обвинял город, но даже не озаботился сделать свои клеветы убедительными; он не понимал, что найдутся люди, пусть их и будет немного, которые увидят как он противоречит себе же. Он начинает словами, что <865c> Леонид «заметил, как недовольны союзники и сколь неохотно подвергаются опасности вместе с ним, и поэтому велел им уходить»⁹⁶. Затем, чуть ниже он говорит, что Леонид удержал фиванцев против их воли⁹⁷, хотя можно было бы ожидать, что он уведет их, даже если бы они и хотели остаться, но это конечно в том случае, если бы он подозревал их в мидизме⁹⁸. Леонид не нуждался в тех, кто не желал биться, какая польза была для него в том, чтобы смешать [ревностно преданных ему воинов] с недоверчивыми и сомневающимися? Разумение спартанского царя и предводителя Эллады было не таково, чтобы оставить четыреста тяжеловооруженных фиванцев в заложниках у трехсот спартанских гоплитов, причем в том момент, когда враги наваливаются одновременно с фронта и тыла. <865d> Если даже

⁹⁵ VII. 222. См. также: VII. 205. 3: «Леонид так поспешно присоединил к себе только одних фиванцев из всех эллинов именно потому, что над ними тяготело тяжкое подозрение в сочувствии мидянам. Итак, царь призвал их на войну, желая удостовериться, пошлют ли они войско на помощь или же открыто откажутся от союза с эллинами. Фиванцы все же послали ему людей, хотя и думали об измене».

⁹⁶ VII. 220. 2.

⁹⁷ VII. 222.

⁹⁸ Μηδίσειν — с этого момента мы время от времени будем встречать этот глагол, обозначающий, собственно, «мидийствовать» и его производные. Здесь имеется в виду, в зависимости от контекста, сфера проперсидских вкусов, настроений, симпатий, поступков — от одежды до религии и большой политики.

допустить, что сначала он взял их только «как заложников», то на последних этапах разумно было бы предположить, что они постараются бежать, даже и не думая о Леониде, или что Леонид боится быть окруженным скорее фиванцами, нежели варварами.

Без этого [доверия к фиванцам] разве не будет смешон Леонид, приказывающий другим эллинам уйти, ибо они погибнут, если останутся, фиванцам же уйти мешающий, так что он, собирающийся умереть, [из всех эллинов] положил глаз именно на фиванцев. Если бы эти люди действительно были заложниками, или, лучше сказать, рабами, то ему не следовало бы удерживать их среди тех, кто шел на верную смерть, но присоединить к уходившим эллинам. <865e> Остается предположить, что Леонид удержал их, чтобы дать им возможность [подобно спартанцам] погибнуть [с честью], но об этом наш историк молчит; хотя о честолюбии Леонида говорит он, что: «так как он желал стяжать славу только одним спартанцам, то, по-моему, вероятнее, что царь сам отпустил союзников, а не они покинули его из-за разногласий, нарушив военную дисциплину»⁹⁹. Да последний дурак не смог бы выдумать ничего глупее, нежели сделать причастным к своей славе врагов, но [ревниво] не допустить к ней соратников. <865f> Таким образом, из самих дел становится ясно, что Леонид отнюдь не унижал фиванцев, но считал их верными друзьями. Ведь помимо этого, он пришел в Фивы во главе своей армии и в ответ на свою нужду единственный получил право заснуть в храме Геракла; и он возвестил фиванцам о том, что он видел во сне: блистательнейшие и величайшие города Эллады низвергались в бушующее море, падали в ревущий прибой, Фивы же возвышались над всеми, парили над всеми, поднимались к небу и затем стали внезапно невидимыми. Это видение было и в самом деле подобно тому, что многое время спустя случилось с городом¹⁰⁰.

32. <866> В своем описании битвы Геродот кроме всего прочего помрачил величие подвига Леонида. Он говорит, что все «стали

⁹⁹ VII. 220. 4.

¹⁰⁰ Речь идет о военно-политической гегемонии Фив в период правления Эпаминонда и Пелопида (371–362 гг. до н. э.).

отступать в теснину и заняли позицию на холме»¹⁰¹; было же иначе. Ибо когда они ночью слышали, что их окружают враги, то, вскочив, бросились в атаку на лагерь персов и пробились почти к самому царскому шатру в надежде убить царя и обменять свои души на его, и они достигли шатра, перебив всех, кто встал на их пути и принудив остальных обратиться в бегство; поскольку же Ксеркса в шатре они не обрели, <866b> то стали искать царя в его огромном, широко распростершемся войске, и блуждали, и были окружены, наконец, со всех сторон варварами и убиты¹⁰². И о других дерзких деяниях и речах спартанцев, которые опустил Геродот, я напишу в *Жизни Леонида*¹⁰³; однако кое-что неплохо будет упомянуть и сейчас. Они совершили погребальные игры по себе, прежде чем оставили Спарту, совершили перед лицом своих отцов и матерей. И когда кто-то спросил Леонида, почему он берет с собой так мало людей на битву, он отвечал «многим довольно умереть своей смертью»¹⁰⁴. К жене, спросившей не скажет ли он чего, уходя, он, обернувшись, промолвил: <866c> «Будь женой благим мужам и рожай хороших детей»¹⁰⁵. В Фермопилах — после того как они были окружены, — он, желая спасти двух мужей из славных родов, дал одному из них письмо и отослал, но тот не взял его, сказав с гневом: «Я пришел сюда твоим солдатом, а не письмоношей»¹⁰⁶, а когда он приказал другому передать нечто на словах спартанским правителям, тот отвечал: «Лучшее для меня — оставаться здесь, да и новости будут лучше, если я останусь»> и, взяв щит, занял свое место в строю¹⁰⁷.

¹⁰¹ VII. 225. 2–3.

¹⁰² Ср.: Диодор, XI. 9. 4 – 10. 4.

¹⁰³ Ср. собрание высказываний Леонида (*Моралии*, 325a–e). *Жизнь Леонида*, если и была написана, до наших дней не сохранилась.

¹⁰⁴ Ср.: *Моралии*, 225a; Диодор, XI. 4. 3–4.

¹⁰⁵ Ср.: *Моралии*, 225a и 240e, где Плутарх излагает эту историю. В его изложении вопрос звучит из уст жены Леонида, Горго, но в греческом языке «жена» и «женщина» обозначаются одним и тем же словом, так что вопрос мог быть задан одной из спартанских женщин.

¹⁰⁶ Ср.: *Моралии*, 221d, 225e.

¹⁰⁷ Греческий текст поврежден, и реплика восстановлена приблизительно. В *Моралиях*, 225e, где Плутарх излагает подобную же

Можно было простить подобные пропуски другому писателю¹⁰⁸, однако с трудом верится, что автор, описывающий грубую выходку Амасиса¹⁰⁹ или то, как казнокрад привел с собой ослов с бурдюками и напоил допьяна стражу¹¹⁰, — автор, собравший и записавший эти и множество подобных историй, <866d> оставляет туне прекрасные деяния и слова, потому что не обращает внимания на мелочи или считает ниже своего достоинства писать о них; нет, так происходит именно в силу его недоброжелательности и несправедливости в отношении к некоторым [полисам и личностям].

33. Ибо «фиванцам, — говорит Геродот, — пришлось в силу необходимости некоторое время сражаться заодно с эллинами»¹¹¹. Оказывается не только за войском Ксеркса, но также и за армией Леонида шли биченосцы, которые как раз и гнали бичами в сражение не желавших сражаться фиванцев. Разве может быть еще более жестокая клевета¹¹²? Он говорит, что люди, имевшие возможность уйти или бежать, сражались потому, что у них не было выбора. И что люди, к которым ни один не поспешил на помощь, были рады мидийствовать. Далее он продолжает: «Уви-

историю, она звучит так: «Я буду более благим мужем, если останусь здесь».

¹⁰⁸ Подобные примеры приводит и Геродот (VII. 221, 229–232), однако в сочетании с историями о выживших и покрытых позором спартанцах (Аристодеме и Пантите).

¹⁰⁹ II. 162. 3: «Когда мятежники провозгласили его царем, Амасис стал готовиться к борьбе с Априем. Априй же, узнав об этом, отправил к Амасису одного знатного египтянина из своей свиты, по имени Патарбемис, с приказанием доставить Амасиса к нему живым. Когда этот Патарбемис прибыл и стал звать Амасиса к царю, Амасис, поднявшись в седле (он как раз в это время сидел на коне), испустил ветер и сказал Патарбемису, чтобы тот отнес это Априю».

¹¹⁰ II. 121.

¹¹¹ VII. 233. 1.

¹¹² συκοφάντης — опять с оттенком доноса, сопряженного с личной выгодой.

дев, что персы берут верх и теснят отряд Леонида к холму, <866e> фиванцы отделились от лакедемонян и, простирая руки, пошли навстречу врагу. Фиванцы заявляли — и это была сущая правда, — что они всецело на стороне персов и с самого начала дали царю землю и воду, а в Фермопилы они пришли только по принуждению и невиновны в уроне, нанесенном царю. Такими уверениями фиванцы спасли свою жизнь, и [истинность] их слов засвидетельствовали фессалийцы»¹¹³. И он воображает, что эта апология была слышна среди криков варваров, оглушительного грохота битвы, бегства и преследования! Он воображает, что эти слова были рассмотрены, и посередь убиваемых и затапываемых [насмерть солдат] фессалийцы поддерживали фиванцев, выступив со следующей речью: <866f> «До недавнего времени мы владели Грецией до Фив, но они сокрушили нас в битве и обратили в бегство, убив нашего командира Латтамия»¹¹⁴, — ибо беотийцы были тогда против фессалийцев; между ними не было ни человеколюбия, ни снисходительности.

Но, возможно, фессалийцы выступили со своим свидетельством — как же вышло, что фиванцы спаслись? «Некоторых из них, когда фиванцы подошли, варвары схватили и умертвили, — это слова самого Геродота, — большинство же их, и прежде всего начальника Леонтиада, по приказанию Ксеркса заклеямили царским клеймом»¹¹⁵. <867> Но фиванцами при Фермопилах командовал не Леонтиад, а Анаксандр, как говорят Аристофан и Никандр Колофонский¹¹⁶, основываясь, на [фиванском] Списке Архонтов¹¹⁷; и прежде Геродота ни один человек не знал, что кто-то из фиванцев был заклеймлен Ксерксом. А между тем это была бы

¹¹³ VII. 233. 1.

¹¹⁴ Ср.: Камилл, гл. XIX, где эта битва датируется «более чем за 200 лет» до победы при Левктрах, т. е. самое позднее 571 г. до н. э., но в этом случае маловероятно, чтобы она имела отношение к описываемой здесь ситуации.

¹¹⁵ VII. 233. 2.

¹¹⁶ *Jacoby*. *Ibid.*, III a, no. 271–272, F. 35.

¹¹⁷ *Jacoby*. *Ibid.*, III b, no. 379, F. 6.

лучшая защита против клевет, и город мог бы гордиться этими клеймами, если они говорят, что Ксеркс велел обойтись с Леонидом и Леонтиадом как со злейшими врагами, изуродовав мертвое тело первого и заклеив второму живым. Геродот, однако, делает ту крайнюю дикость, с которой Ксеркс обошелся с телом Леонида, доказательством того, что варвар <867b> не ненавидел в жизни никого больше, чем Леонида; о фиванцах же он говорит, [во-первых,] что они были заклеены при Фермопилах, хоть и мидийствовали, и [во-вторых,] что при Платеях они страстно поддерживали мидян, хоть и были заклеены. Мне кажется, что Геродот наподобие Гиппоклида, стоявшего на голове на столе и дрыгавшего ногами в воздухе [изображая танец], «уплясал от истины» и говорит: «Что за дело до этого Геродоту?»¹¹⁸

34. В восьмой книге он говорит, что эллины, оробев у мыса Артемисия, собирались бежать вглубь Эллады, еврейцы же нуждались в небольшом промедлении, чтобы вывезти семьи и рабов, так вот якобы эллины не обращали на них никакого внимания, до тех пор пока Фемистокл <867c> не получил денег и не разделил их с Еврибадом [спартанцем] и коринфским стратегом Адимантом; только после этого якобы они остановились и вступили в морское сражение с варварами¹¹⁹. Пиндар происходил из города, который не был союзником [царю], но все равно был

¹¹⁸ VI. 127–129. Речь идет о Гипоклиде, сыне Тисандра, который среди других женихов более всех пришелся по сердцу Клисфену, пока на свадебном пиру не пустился в пляс, привлекая к себе всеобщее внимание. «Наконец, упершись головой о стол [и подняв ноги вверх], он стал выделывать коленца ногами. Уже при первом и втором танце Клисфен думал хотя и с ужасом, что это бесстыдный плясун может стать его зятем, но все же еще сдерживался, не желая высказывать свое неудовольствие. Когда же он увидел, как тот исполняет ногами пантомиму, то не мог уже молчать и вскричал: «О, Сын Тисандра, ты, право, проплясал свою свадьбу!» А Гипоклид ответил ему: «Что за дело до этого Гипоклиду!»

¹¹⁹ VIII. 4–6.

обвинен в мидизме; тем не менее у него мы находим хвалу Артемисию:

...Там афинян сыны заложили
Славный свободы оплот¹²⁰.

Но Геродот, к которому многие относятся как к человеку, украсившему (κεκοσμήσθαι) Элладу, представляет победу результатом взяточничества и обмана, показывает эллинов сражающимися не по своей воле, но в силу того, что они были обмануты своими падкими на серебро стратегами. И это отнюдь не предел его злонравия. <867d> Почти все согласны в том, что эллины имели решительное преимущество в морских сражениях, и несмотря на это, услышав о Фермопилах, уступили варварам Артемисий; они поступили так потому, что уже не было смысла, оставаясь там, защищать море, в то время как война оказалась уже за воротами¹²¹, и Ксеркс властвовал над ущельями. Геродот же преподносит дело так, будто бы эллины собирались бежать еще раньше, чем слышали о смерти Леонида. Вот что он говорит: «Эллины же покинули поле битвы... с тяжелыми потерями (особенно пострадали афиняне, <867e> у которых половина кораблей была повреждена). Поэтому-то эллины и решили наконец отступить во внутренние воды Эллады»¹²². Но, возможно, здесь он берет на себя смелость говорить о «бегстве» и употребить такое позорное слово, говоря об отступлении перед битвой; однако он говорит о «бегстве» и прежде, и теперь, и спустя немного снова скажет «бегство» — так горячо привязан он к этому выражению: «Тотчас после того, как Фемистокл написал это воззвание [к ионянам], к варварам прибыл на лодке какой-то человек из Гистии с вестью об отплытии эллинов из Артемисия. Варвары, не поверив

¹²⁰ Fr. 77 (Bergk–Schroeder–Snell), 65 (Bowra); ср. также: Фемистокл, гл. 8 и Моралии, 350а, 552b.

¹²¹ Т. е. уже миновала ворота, оказавшись в самой Элладе.

¹²² VIII. 18.

сообщению, заключили вестника под стражу, а затем послали быстрое судно на разведку»¹²³.

Что ты говоришь? Что они «бежали» как потерпевшие поражение? <867f> Но сами-то враги определенно воспринимали эллинов победителями и не могли поверить в то, что те бежали прежде битвы. Разве можно верить такому человеку, когда он пишет о каком-нибудь человеке или городе? Одной рукой он уничтожил победу эллинов, ниспроверг трофей (τροπῆιον)¹²⁴, поднял хвастливый и лживый шум вокруг надписи, которую они сделали в храме Артемиды Просэои¹²⁵. Вот эти стихи:

Мужей всевозможных родов азиатской земли
Мы — дети Афин, некогда в этом море
Укротившие морской битвой, уничтожившие флот мидян,
Эти вот знаки (σῆματα) посвящаем Артемиде¹²⁶.

<868> В его описании битвы при Артемисии отсутствует повествование об эллинском строе, неясно — как действовали корабли каждого из полисов; однако как только дело доходит до отступления — «бегства», как он его называет, — он тут же заявляет, что коринфяне были первыми, а афиняне последними¹²⁷.

35. Не следовало ему быть чрезмерно суровым даже к мидийствовавшим эллинам. И потом, хотя некоторые считают Геродо-

¹²³ VIII. 23. 1.

¹²⁴ Трофей — это памятник победе, понимавшейся эллинами (в отличие от азиатов) не как уничтожение врага, но как обращение его в бегство: спартанцы вовсе не преследовали бегущих врагов, — потому трофей ставился на месте, где враг был обращен в бегство.

¹²⁵ «Артемиды, глядящей на восток». Храм, благодаря которому получил свое название мыс Артемисий.

¹²⁶ Diehl. *Anthologia Lyrica Graeca*, II. P. 104.

¹²⁷ VIII. 21. 2.

та гражданином Фурий¹²⁸, — он на самом деле галикарнасец, т. е. дориец, из тех, что отправились в поход на Элладу вместе со своими гаремами¹²⁹.

И конечно, разглагольствуя о бедственном положении, в котором оказались принужденные мидийствовать эллины, он отнюдь не говорит кротко; <868b> [но его несправедливость этим не ограничивается,] так что когда он рассказывает о том, как фессалийцы отправили послание своим злейшим врагам — фокийцам, в котором обещали спасти их страну от разорения, если те заплатят пятьдесят талантов, то вот какими словами он описывает фокийцев: «Фокийцы были единственной народностью в этой части [Эллады], которая не перешла на сторону персов и, думается, не по какой иной причине, а только из ненависти к фессалийцам. Будь фессалийцы на стороне эллинов, то фокийцы, я полагаю, поддерживали бы персов»¹³⁰. А чуть ниже он сам скажет нам, что тринадцать городов фокийцев было сожжено варварами, <868с> что их страна была разорена, храм в Абах погиб в огне и что все мужчины и женщины, кто не бежал на Парнас, были убиты¹³¹. Но несмотря на то что фокийцы, претерпев последние крайности, не отступились от прекрасного, — он полагает их ничуть не лучшими, чем наиболее ревностных из мидийствовавших. В деяниях этих мужей невозможно найти ничего достойного порицания, и тогда он, описывая [их деяния], вводит дурные мотивы, вызывает в нас подозрения, побуждает судить об

¹²⁸ В 444 г. Геродот участвовал в создании панэллинской колонии Фурии (Страбон, XIV, 2, 16), так что уже во времена Аристотеля существовали рукописи *Истории* Геродота, в которых он именовался не галикарнасцем, но фурийцем (Аристотель. *Риторика*, 1409а). Колония создавалась под эгидой Афин, проект государственного устройства Перикл поручил написать Протагору.

¹²⁹ Силами галикарнасцев командовала женщина — Артемисия (ср. 869f ниже).

¹³⁰ VIII. 30.

¹³¹ VIII. 32–33.

их намерениях не по тому что они сделали, но по тому что могли бы сделать, поступи фессалийцы иначе, так что получается, что они не стали предателями только потому, <868d> что это место было уже занято другими.

Теперь, положим, кто-нибудь постарается оправдать мидизм фессалийцев, сказав, что они не хотели этого, что стали мидийствовать против своей воли, из-за ссоры с фокийцами, когда увидели, что те поддерживают эллинов. [Очень это было бы убедительно!] Мне кажется, что это постыднейшая лесть, когда из расположения к одной из сторон извращают истину, придумывая дрянным поступкам благие мотивы, или это не так? Я считаю, что так. Разве может не казаться откровенным сикофантом автор, если он изображает фокийцев избирающими лучшее в пику фессалийцам, а не потому что они суть люди доблестные? <868e> Он даже не возводит эту клевету к неким другим людям, как это у него в заводе, от которых он якобы ее слышал, он говорит, что это его собственное «открытие» (εὐρίσκειν). В этом случае он должен бы привести доказательства, которые убедили его в том, что люди действовавшие наилучшим образом имели наихудшие замыслы [но таких доказательств нет и быть не может].

Да и причина вражды смешна. Эгинцам вражда с афинянами не помешала сражаться за эллинов, халкидцам не стала препятствием в этом их ссора с эретрийцами, коринфянам — ссора с мегарцами, а с другой стороны, фессалийцев не удержало от дружбы с варварами то, что мидийствовали их злейшие враги — македонцы. Но дело обстоит так, что перед лицом общей опасности, частные неудовольствия отходят на второй план, люди забывают об иных страстях и либо в силу доблести выбирают прекрасное, <868f> либо в силу необходимости — соответствующее обстоятельствам. Не следует забывать, что после перехода — в силу необходимости — под власть персов, эти люди возвратились на сторону эллинов; спартанец Лакрат¹³² открыто свидетельствовал в их пользу, да и сам Геродот принужден

¹³² Из других источников неизвестен.

согласиться с тем, что фокийцы бились на стороне эллинов при Платеях¹³³.

36. Нет ничего удивительного в том, что он преследует несчастных столь сурово, ведь даже и те, что стояли крепко <869> и подвергались опасности вместе с другими, определяются им как враги и предатели. «Наксосцы, — говорит он, — отправили три триеры в помощь варварам, но один из триерархов, Демокрит, убедил других перейти на сторону эллинов»¹³⁴. На примере этих слов видно, что не может он похвалить, не похулив, но чтобы похвалить одного мужа, ему необходимо сделать дурными целый народ или город. Он опирается на свидетельства Гелланика из более древних авторов, а из более новых — Эфора. При этом первый рассказывает, что наксосцы послали на помощь эллинам шесть кораблей, а последний — что пять¹³⁵. Получается, что Геродот сам доказывает, что он выдумал эту историю от начала и до конца. <869b> Наксоские летописцы говорят, что они сперва отеснили Мегабата, когда он подошел к городу, имея двести кораблей¹³⁶, затем они отразили персидского стратега Датиса, который затем сжег их храмы, но не смог при-

¹³³ IX. 17–18. Правда и здесь Геродот рассказывает о переходе фокийцев на сторону эллинов как о недоразумении и основным мотивом их действий по-прежнему считает ненависть к фессалийцам. А в другом месте (IX. 31. 5) виной всему случайность: фокийцы бьются на стороне персов, но «часть из них, оттесненная персами на Парнас, поддерживали эллинов».

¹³⁴ Парафраз VIII. 46. 3: «Наксосцы выставили четыре корабля. Эти корабли были, собственно, посланы гражданами к персам, так же как и корабли прочих островов. Однако вопреки приказу они прибыли к эллинам по настоянию Демокрита, человека, весьма уважаемого среди наксосцев, который был тогда триерархом».

¹³⁵ *Jacoby. Ibid.*, I, no. 4, F. 183; Iia, no. 70, F. 187. По Геродоту, Мегабат — после четырехмесячной безуспешной осады — увел персов.

¹³⁶ *Jacoby. Ibid.*, III b, no. 501, F. 3; Геродот, V. 32–34.

то иди и попытайся отменить решение или по крайней мере убедить Еврибиада остаться здесь»¹⁴⁰. Затем Геродот добавляет, что этот совет очень понравился Фемистоклу, и, ничего не ответив на слова, он пришел к Еврибиаду. И вот опять же, его собственные слова: «Тогда Фемистокл сел рядом со спартанцем и повторил все слова Мнесифила <869f> (но как свое собственное мнение) и, кроме того, прибавил еще много других доводов»¹⁴¹. Ты сам видишь, как он выдает Фемистокла за человека злонравного, присвоившего себе совет Мнесифила, как если бы это был его, Фемистокла, совет.

38. Его издевательства над эллинами заходят и еще дальше. Он говорит, что Фемистокл не промышлял о нужном в той ситуации, но пренебрегал им; и это Фемистокл — эпоним Одиссея благодаря своей рассудительности! Соотечественница же Геродота Артемисия, никем не наученная, своим умом проникает в ситуацию и предостерегает Ксеркса, говоря: «Здесь эллины не в состоянии очень долго сопротивляться. Ты рассеешь их силы, и они разбегутся по своим городам. <870> И если ты двинешься с войском на Пелопоннес, то следует ожидать, что люди из Пелопоннеса не останутся здесь с флотом; они даже не подумают сражаться на море за Афинскую землю. Напротив, если ты сейчас поспешишь дать бой, то я опасаюсь, что поражение твоего флота повлечет за собой и гибель сухопутного войска»¹⁴². Единственно, чего не достает здесь Геродоту, так это изобразить Артемисию сивиллой, настолько точно предрекает она будущее. Но именно поэтому Ксеркс доверяет ей доставить своих сыновей обратно в Эфес¹⁴³. Царь, кажется, забыл прихватить с собой женщин из Сус, если во время путешествия мальчики, и в самом деле, нуждались в женской опеке.

¹⁴⁰ VIII. 57. 1–2.

¹⁴¹ VIII. 58. 1–2. О Мнесифиле см.: *Фемистокл*, гл. II.

¹⁴² VIII. 68. 2–3.

¹⁴³ VIII. 103.

39. Мы не говорим, что сам Геродот лжец, мы исследуем его мышления. <870b> Он рассказывает, что афиняне говорят, что когда варвары подошли, коринфский стратег Адимант был поражен ужасом и ударился в бегство, не птясь назад кормой, не просачиваясь потихоньку сквозь сражающихся, но открыто, подняв паруса и завернув все находившиеся по его командованием коринфские корабли; затем у дальнего конца Саламина, дескать, ему попадается ялик, и некто кричит ему с него: «Адимант! Ты обратился в бегство с твоими кораблями, предательски покинув эллинов. <870c> А эллины все-таки одерживают столь полную победу над врагом, о какой они могли только мечтать!»¹⁴⁴ Не иначе как упал с неба этот ялик; да и не только в этом, но и во всяком другом обмане наш историк превосходит трагических поэтов; неясно только, почему [при чтении своей истории] он отказался от театральных машин. Итак, Адимант поверил сказанному, и «тогда Адимант и другие коринфяне повернули свои корабли и возвратились назад к флоту, когда битва уже кончилась. Так гласит афинское предание. Коринфяне же, конечно, возражают против этого, утверждая, что доблестно сражались в битве в числе первых. Все прочие эллины подтверждают это»¹⁴⁵.

Вот что этот человек во многих случаях делает: возводя на разных людей разные клеветы и вины, он добивается того, что в любом событии кто-нибудь обречен предстать в черном свете. <870d> В результате здесь у него, если не верить клевете, оказываются опозоренными афиняне, если же поверить — коринфяне. Я думаю, он и не слышал, ни чтобы афиняне жаловались таким образом на коринфян, ни чтобы коринфяне на афинян, но я полагаю, он оболгал разом тех и других. Когда Фукидид изображает афинского посланника, говорящего в Лакедемонии против коринфян, то он говорит о многих их славных деяниях во время войн с мидянами, в том числе и о совершенных во время саламинского сражения¹⁴⁶, но нигде и никогда не обвиняет коринфян в измене или бегстве; совсем не похоже, чтобы афиняне бранили

¹⁴⁴ VIII. 94. 2.

¹⁴⁵ VIII. 94. 3.

¹⁴⁶ I. 73–78, особенно 73. 2–74. 4.

таким образом коринфян, ибо Геродот мог видеть собственными глазами, что имя их города начертано третьим после [афинян и] лакедемонян на посвященном богам трофее, взятом у варваров¹⁴⁷; <870e> коринфянам на Саламине было позволено похоронить погибших близ города, ибо были они мужами благими, как и этот стих о них говорит:

О путник! Некогда в водообильной цитадели Коринфа
мы обитали
Ныне же Саламин, остров Аякса, стал нашим пристанищем.
Мы поразили там корабли финикийцев, персов и и мидян
Святой Эллады сохранили свободу¹⁴⁸.

А вот надпись на их кенотафе¹⁴⁹ на Истме¹⁵⁰:

Здесь лежим мы, положившие души свои за Элладу, <870f>
Когда ее жизнь висела на волоске¹⁵¹.

А вот надпись на приношении коринфского триерарха Диодора в храме Лето:

Экипаж Диодора это вот врагов мидян
Оружие посвящает Латоне в память о морской битве¹⁵².

¹⁴⁷ IX. 81. 1: «Когда добыча была собрана, эллины отделили десятую часть дельфийскому богу. Из этой десятины был [сделан и] посвящен золотой треножник, который стоит в Дельфах на трехглавой медной змее непосредственно у алтаря». В настоящее время знаменитый треножник находится на площади Мейдан в Стамбуле, и на нем все еще можно прочесть имена городов, участвовавших в битве.

¹⁴⁸ *Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 93.

¹⁴⁹ Кенотаф — букв: пустая могила, представлял собой памятник в виде надгробья.

¹⁵⁰ Близ святилища Посейдона, где проходили Истмийские игры.

¹⁵¹ *Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 95; *Palatine Anth.*, VII. 250.

¹⁵² *Palatine Anth.*, VI. 215; *Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 103.

Или, взять самого Адиманта — человека, которого Геродот повсюду бранит, говоря: «Среди прочих военачальников оставался только один противник — коринфский военачальник Адимант, сын Окита. Он заявил, что отплывет и не останется у Артемисия»¹⁵³. Взгляни же, какую славу он имел:

Это гробница Адиманта. Ему благодарна вся Эллада,
На главу которой он возложил венок свободы¹⁵⁴.

<871> Не похоже на правду, чтобы трус и предатель по смерти удостоился такой чести или дерзнул назвать дочерей Навсиникой, Акротинией и Алексебией, а сына — Аристеем¹⁵⁵, если бы его деяния не говорили сами за себя и не облекли его славой и почестями. Кроме того, коринфянки были единственными женщинами в Элладе, вознесшими прекрасную вдохновенную молитву [Афродите], чтобы богиня вселила в их мужей эрос на битву против варваров; <871b> совершенно невероятно, чтобы такой человек как Геродот не знал этого, если даже далекий Карон¹⁵⁶ слышал об этом; ибо эта история была у всех на устах, и Симонид написал эпigramму, начертанную на бронзовой статуе, посвященной в храм Афродиты¹⁵⁷ (храм, который воздвигла Медея, по словам одних — когда освободилась от любви к своему мужу, по словам других — в благодарность богине за то, что она положила конец влюбленности Ясона в Фетиду¹⁵⁸). Вот эта надпись:

¹⁵³ VIII. 5. 1. Ср. выше 867b–868a.

¹⁵⁴ *Palatine Anth.*, VII. 347; *Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 95.

¹⁵⁵ Т. е. «Морская Битва», «Жертвенные первины добычи», «Защитница от насилия», «Наилучший».

¹⁵⁶ Т. е. «деревенщина» — типичное именование сельского жителя (ср. выше 860e).

¹⁵⁷ «Если подняться на самый Акрокоринф, то увидишь там храм Афродиты; ее статуя изображает богиню вооруженной» (Павсаний, II. 4. 7). Эта Афродита считалась военной покровительницей Коринфа.

¹⁵⁸ Принято считать, что имя Фетиды упоминается здесь по ошибке (самого Плутарха или его переписчика), вместо имени Главки,

Здесь стояли молившиеся Киприде божественные женщины
(δαίμοναι)

Молившиеся за Элладу и бившихся в открытом бою граждан,
И благодаря покрову Афродиты мидийским лучникам
Цитадель эллинов не была сдана¹⁵⁹.

<871с> Вот что должен был он описать; это более достойно памяти, нежели говорить о несчастье и детоубийстве Аминокла¹⁶⁰.

40. После того как он уже выдвинул главные обвинения против Фемистокла, рассказав, как тот ходил вокруг островов, воюя и обогащаясь за спиной у других стратегов¹⁶¹, — он, под конец, развенчивает и самих афинян, отдавая победный венок эгинцам. Пишет он вот что: «При отсылке даров в Дельфы эллины сообща спросили бога: достаточно ли он получил даров и доволен ли ими. А бог отвечал, что от других эллинов он получил довольно, но не от эгинцев. <871d> Он требует от эгинцев часть награды за доблесть в битве при Саламине»¹⁶². Он [Геродот] уже не берет ни скифов, ни персов, ни египтян, как Эзоп брал воронов и ослов, чтобы повесить

дочери Креонта и невесты Ясона, которой Медея отомстила, послав ей пропитанный ядом пеплос (Аполлотор, *Мифологическая библиотека*, I. 9. 28). Однако, согласно Афинодору из Эретрии (*Müller. Ibid.*, IV, p. 345), Медея еще в Фессалии соревновалась в красоте с Фетидой и проиграла решением Идоменея; это могло означать, что Ясон полюбил Фетиду, отвернувшись от Медеи, однако оба были «исцелены» Афродитой до прибытия в Коринф.

¹⁵⁹ *Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 101. История о коринфских женщинах и эта эпиграмма были записаны Теопомпом и Тимеем (*Müller. Ibid.*, II b, no. 115, F. 285; III b, no. 566, F. 10).

¹⁶⁰ См. выше, 864с.

¹⁶¹ VIII. 112.

¹⁶² VIII. 122. Греческий язык амбивалентен: «часть награды за доблесть» — может означать как *их* доблесть, так и *его*. Геродот признает эгинцев первыми, а афинян следующими за ними (VIII. 93. 1), т. е. придерживается первого варианта. Сами же эгинцы могли думать

на них свои измышления, но надевает личину Пифийца¹⁶³, чтобы оттолкнуть афинян от первенства [славы] при Саламине¹⁶⁴. Согласно Геродоту, Фемистоклу на Истме было отдано второе место, поскольку каждый из стратегов присудил первенство себе, а второе — Фемистоклу; таким образом, они не вынесли окончательно суждения, а Геродот, вместо того чтобы поставить им в вину их [неуёмное] честолюбие, <871e> говорит, что все эллины пошли на кораблях каждый к себе, не желая из зависти провозгласить этого мужа первым.

41. В девятой и последней книге он постарался излить остаток своей неприязни [к эллинам] на спартанцев, он сделал все от него зависящее, чтобы лишить их город воспеваемой [и поныне] победы и славного их подвига при Платеях. Ибо он пишет, что сначала спартанцы боялись, как бы афиняне не были убеждены Мардонием оставить эллинов, и уже укрепили Истм в надежде защитить Пелопоннес; они уже не заботились о других эллинах, не обращали на них внимания, справляя всенародные праздники дома, насмехаясь над афинским посольством и ведя с афинскими послами пустопорожние речи¹⁶⁵. <871f> Как же тогда получилось, что пятьсот спартанцев выступили к Платеям, причем каждый в сопровождении семи илотов? Как получилось, что они пошли на столь большой риск и, одержав победу, сразили столькие мириады варваров? Послушаем его достоверное объяснение: «Случилось так, — говорит он, — что некто Хилей из Тегеи, будучи связан узами дружбы и гостеприимства с некоторыми из эфоров, убедил их отозвать войска, говоря, что стена поперек Истма может оказаться бесполезной для пелопоннесцев, если афиня-

иначе, судя по принесенным ими в ответ на это требование дарам за ниспосланную победу.

¹⁶³ Т. е. Аполлона.

¹⁶⁴ Позднейшая традиция настаивала на фактическом первенстве афинян (ср.: Исократ. *Панегирик*, 72). Если это так, гнев Плутарха тем более понятен.

¹⁶⁵ IX. 6–8.

не заключили союз с Мардоном¹⁶⁶. Так что выходит, что именно этот случай увел Павсания и его силы из Платей; <872> и если бы какое-то частное дело удержало этого Хилея в Тегее, то эллины бы не выжили.

42. И опять, он никак не может решить, как же ему обходиться с афинянами; постоянно он крутит этим городом: то так его положит, то этак, то до небес вознесет, то в грязь втопчет. Он говорит, что они спорили с тегейцами о праве возглавить левый фланг, и в результате предоставили спартам решать, кто достоин этой чести, а те удовлетворили их честолюбие; итак, начав с упоминания о Гераклидах и подвиге афинян в битве против амазенок, упомянув погребение ими пелопоннесцев, павших под Кадмеей, они под конец перешли к недавним временам и обратились к битве при Марафоне¹⁶⁷. <872b> Чуть позднее, по Геродоту, Павсаний и спартанцы передали командование афинянам, которые приказали принять у них левый фланг и передать им правый, чтобы самим оказаться против персов¹⁶⁸. Таким вот образом спартанцы оказались у Геродота неспособными к битве с варварами — не иначе в силу неопытности. Но это же чистый смех — предполагать, что спартанцы побоялись бы вступить в сражение с врагом только из-за отсутствия опыта борьбы с ним.

Что же до остальных эллинов, то Геродот пишет, что стратеги повели их в другой лагерь, но «едва эллины двинулись, <872c> — говорит он, — как на радостях, что ускользнули от вражеской конницы, побежали к городу платейцев, пока не добрались до святилища Геры»¹⁶⁹. Этими словами он обвиняет практически всех в том, что они нарушили воинскую дисциплину, оставили строй, обвиняет, по сути дела, в предательстве. Под конец он говорит, что только лакедемоняне и тегейцы схватились и бились с варварами, а афиняне — с фиванцами; все же другие города он в рав-

¹⁶⁶ Парафраз IX. 9.

¹⁶⁷ IX. 26–27.

¹⁶⁸ IX. 46.

¹⁶⁹ IX. 52.

ной мере лишает подвига. «Как только началось бегство персов, весть о битве и о победе Павсания пришла к остальным эллинам, которые стояли у святилища Геры и не участвовали в битве. Тогда эллины в полном беспорядке устремились к святилищу Деметры, причем коринфяне и их соседи — по склонам [Киферона] и холмам дорогой, идущей прямо вверх, мегарцы же, флиунтцы и их соседи — через равнину по самой гладкой дороге. <872d> Когда же мегарцы и флиунтцы приблизились к неприятелю, на них бросились фиванские всадники, издали завидев спешащих в беспорядке врагов»¹⁷⁰. Фиванцы же, составлявшие конную защиту варваров, когда начался разгром, не щадя сил прикрывали отступление — очевидно, в благодарность за фермопильские клейма¹⁷¹.

Но что касается коринфян, то они сражались с варварами, сохраняя строй; а сколь великую славу стяжали они в битве при Платеях, можно понять из следующих стихов Симонида:

В центре мужи, обитающие у богатого ключами Эфира,
 В городе Главка, в коринфской крепости, <872e>
 Опытные во всякой воинской добродетели, они взирают на
 Солнце,
 Драгоценным золотом сияющее в эфире,
 Они приветствуют Солнце — прекраснейшего свидетеля их
 бранных трудов —
 И [сегодня] возрастет слава: их и их отцов¹⁷².

Эти стихи не разучивались [государственным] хором в Коринфе, это [вообще] не песнь во славу города, но они взяты из элегической поэмы, просто повествующей о тех событиях.

Однако Геродот понимал, что люди могут обличить его ложь, спросив: <872f> «Как, тогда, ты объяснишь эти общие могилы и все эти надгробия и монументы погибшим, на которые платейцы поныне приносят приношения в память об эллинах?» Его ответ

¹⁷⁰ IX. 69.

¹⁷¹ Ср. выше, 866f–867b.

¹⁷² *Anthologia Lyrica Graeca*, II. P. 84–85.

выдвигает обвинение еще более постыдное, нежели в предательстве собственных родичей. Он говорит: «Что же касается могил прочих эллинов, которые еще можно видеть у Платей, то это, как я узнал, — пустые курганы (эти курганы насыпали отдельные эллинские города, стыдясь перед потомством своего неучастия в битве)»¹⁷³. Об этих предателях, которых не было в битве, не слышал [в Элладе] ни один человек, кроме Геродота. Павсаний и Аристид, спартанцы и афиняне <873> равно оставались в неведении относительно того, что были какие-то эллины, ушедшие от опасности. И афиняне не запретили внесения эгинцев в [памятные] надписи, несмотря на вражду с ними, не стали обвинять коринфян за то, что те прежде бежали от Саламинской битвы, имея всю Элладу свидетелем противного. Однако, как рассказывает Геродот, был некий Клеад из Платей, который спустя десять лет после мидийских войн насыпал курган эгинцам по их просьбе¹⁷⁴.

Но как тогда получилось, что афиняне и спартанцы, выяснявшие кулаками, кому [принадлежит честь] воздвигнуть трофей¹⁷⁵, <873b> вместо того чтобы позаботиться о том, чтобы струсившие и бежавшие с поля боя эллины не получили почестей, — написали их имена на треножниках и изваяниях и уделили им часть добычи? И наконец, вот надпись, которая была высечена ими на алтаре¹⁷⁶:

Когда эллины силой Ники и делом Ареса
Персов изгнали, то ради Свободной Эллады общий
Алтарь они здесь воздвигли Зевсу — Богу Свободы¹⁷⁷.

¹⁷³ IX. 85. 3.

¹⁷⁴ IX. 85. 3.

¹⁷⁵ Ср.: Аристид, гл. XX, где Аристид примиряет конфликтующие стороны. У Геродота нет упоминания об этом конфликте, историчность которого весьма сомнительна (ср.: Hauvette. *Hérodote*, p. 482).

¹⁷⁶ Зевсу Элевтерию (Освободителю). Этот алтарь был средоточием проводимых каждые 4 года празднеств в честь освобождения Эллады.

¹⁷⁷ *Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 103. Вольно или невольно авторы этой надписи, безусловно, называют Зевсом истинного Бога.

И что, Геродот, эту надпись тоже выбил Клеад или может, другой, кто-нибудь, лъстивший каким-либо полисам? Зачем же им было совершать бесполезный труд, рыть землю, насыпать никуда негодные курганы, <873с> воздвигать памятники ради грядущих поколений, если они не видели, что их слава освящена в жертву как самое славное и великое из положенного на алтарь?

Да и Павсаний, уже помышлявший тогда (как они¹⁷⁸ говорят) о тирании, — вот какую посвятительную надпись оставил в Дельфах:

Эллинов вождь и начальник Павсаний, в честь Феба владыки
Памятник этот воздвиг, полчища мидян сломив¹⁷⁹.

Он тоже признает свою славу общей со [всеми] эллинами, ибо провозглашает себя предводителем [всех] их. И когда эллины не согласились [с этим самопровозглашенным званием], но стали возражать и требовать суда, то лакедемоняне послали в Дельфы своих людей, которые соскребли эту надпись, выбив вместо нее на треножнике <873d> имена всех городов, что и было справедливо¹⁸⁰. Можно ли допустить, что эллины были бы раздосадованы умолчанием о них в надписи, если бы их неучастие в сражении было бы на их совести, можно ли поверить в то, что спартанцы вымарают имя своего предводителя и стратега и впишут имена людей, оставивших строй и уклонившихся от опасности. Ибо странно, что Софан, и Аймнест¹⁸¹, и все, кто великолепно дрался в той битве, не возражали, когда китийцы <873е> и мелийцы¹⁸² ставили в надписи свои имена, в то время как — согласно Геро-

¹⁷⁸ Вероятно, Геродот и следующие ему авторы.

¹⁷⁹ Фукидид, I. 32. 2; *Palatine Anth.*, VI. 197.

¹⁸⁰ Фукидид, I. 32. 3.

¹⁸¹ Геродот, IX. 64, 73–75.

¹⁸² Жители о. Мелос (ныне Милос) — одного из Кикладских островов.

доту — [надписи составляли] только три города, исключив имена всех других на трофеях и храмах.

43. Таким образом, о четырех случившихся тогда битвах против варваров Геродот говорит следующее: [1.] при Артемисии эллины бежали¹⁸³; [2.] при Фермопилах дело обстояло так, что, послав предводителя [всей Эллады] и царя [спартанцев] сражаться впереди других, сами эллины остались дома, пребывая в беззаботности, справляя олимпийские и карнейские¹⁸⁴ праздники¹⁸⁵; [3.] в своем повествовании о Саламине он написал о [своей] Артемисии больше, <873f> чем обо всем сражении¹⁸⁶; [4.] и наконец, при Платеях эллины сидели без дела, не зная о битве, до самого ее конца, так что это было что-то вроде битвы мышей и лягушек (которую земляк Артемисии Пигр описал во вздорном и шутовском эпосе¹⁸⁷); не иначе как у варваров и эллинов при Платеях была договоренность сражаться молча, чтобы скрыть это от остальных. При этом сами лакедемоняне не превосходили варваров мужеством, но победили только потому, что варвары были безоружны и не имели доспехов. Однако когда [в битве при Фермопилах] сам Ксеркс присутствовал в войске, — их, подгоняя сзади бичами, с трудом выгоняли на эллинов¹⁸⁸; <874> при Платеях же в них вселилась другая душа, и «персы не уступали эллинам в отваге и телесной силе»¹⁸⁹. «Потерпели же персы поражение главным образом потому, что у них не было тяжело-

¹⁸³ См. выше, 867b–868a.

¹⁸⁴ Карнеи — спартанский праздник в честь Аполлона Карнейского; справлялся ежегодно в сентябре за 9 дней до полнолуния.

¹⁸⁵ VII. 206; ср. VIII. 72.

¹⁸⁶ См.: VIII. 68–69, 87–88, 93, 101–103.

¹⁸⁷ Александр Великий назвал сражение между Антипатром и спартанцами «войной мышей» — на фоне великого завоевания Азии (*Агесилай*, гл. XV).

¹⁸⁸ VII. 223. 2.

¹⁸⁹ IX. 62. 3.

го вооружения и они должны были сражаться легковооруженными против гоплитов»¹⁹⁰.

Оставил ли он что-нибудь великое и славное эллинам в этих сражениях, если лакедемоняне бились против невооруженных, другие не знали, что рядом с ними кипит битва, если потомки каждого из тех мужей, которые были там, воздают честь пустым курганам¹⁹¹, треножники и алтари, стоящие в храмах богов, испещрены вымышленными именами, и только Геродот знает истину, все же остальные люди <874b> — те, кто хотя бы слышал об эллинах, — конечно же, обмануты [пустой] молвой, говорящей о тогдашних подвигах как сверхъестественных — [весьма правдоподобно,] не правда ли?

Так что же? — Книжный человек (γραφικός ἄνθρωπος), слово сладостное, приятность, искусность и стать — всё это в его речах есть; но то, что сказано им, сказано — как «миф, что поет аэд разумно»¹⁹²; так вот этой «разумности», на мой взгляд, как раз и нет, звучность же и изящество присутствуют¹⁹³. Нет сомнения в том, что все его творения полны очарования и располагают к себе, однако мы должны поостеречься его брани и злоречия, <874c> как шипов розы, таящихся за приятностью и нежностью внешнего вида, чтобы не быть нам обманутыми, принимая [близко к сердцу] нелепые и лживые рассказы о великих и прославленных городах Эллады.

¹⁹⁰ IX. 63. 2.

¹⁹¹ Павшие в великих сражениях персидских войн чтились эллинами как герои; в течение многих веков ежегодно к памятным местам отправлялись посольства и частные граждане, воздавая героические почести своим доблестным предкам, ставшим божественными покровителями и защитниками Эллады.

¹⁹² Гомер. *Одиссея*, XI. 368.

¹⁹³ Т. е. добродетели поэта, но никак не историка.

К. Г. Юнг. Главы из работы «СИНХРОННОСТЬ КАК ПРИНЦИП НЕПРИЧИННЫХ СВЯЗЕЙ»



Предисловие

Работа над этим сочинением является для меня своего рода выполнением однажды данного обещания, приступить к коему я не решался долгие годы. Слишком велики казались мне трудности равно как самой проблемы, так и ее представления, слишком непомерной интеллектуальная ответственность, без ощущения которой вообще нельзя браться трактовать подобный предмет, и слишком, наконец, недостаточной для такой цели виделась мне моя собственная научная подготовка. Если же теперь, несмотря на все это, я преодолел свою боязнь и взялся работать над темой, то произошло это главным образом потому, что, с одной стороны, мои опыты на тему синхронности от десятилетия к десятилетию постоянно накапливались, с другой — мои исследования

по истории символов (в особенности те из них, что были посвящены символу рыбы) все более понуждали меня к занятию данной проблемой и, наконец, потому, что уже в течение двадцати лет мне в своих сочинениях там и тут приходилось вскользь говорить о существовании названного феномена, однако не давая ему при этом никаких существенных объяснений. Мне очень хотелось бы на данном этапе положить конец столь неудовлетворительному положению вещей, сделав попытку связного изложения всего того, что я имею представить по теме. Пусть не сочтут за дерзость, если в последующем изложении я предъявляю весьма высокие требования к осведомленности и готовности моей публики. Моему читателю придется не только совершать экскурсии в темные, сомнительные и отгороженные высокими заборами предрассудков области человеческого опыта, но на его плечи падет также и бремя преодоления трудностей мышления, с которыми необходимо будет связана трактовка и прояснение столь абстрактного предмета. Всякий сможет убедиться после прочтения нескольких страниц, что речь здесь никоим образом не идет о том, чтобы дать законченное описание и объяснение весьма громоздкому и разветвленному корпусу фактов, но всего лишь о попытке развернуть проблему таким образом, чтобы ее аспекты и взаимосвязи сделались обозримы если не для всех, то для многих, и вместе с тем (на что я весьма надеюсь) открылись подступы к одной все еще темной, однако в мировоззренческом плане чрезвычайно важной, сфере. Будучи психиатром и психотерапевтом, я по роду деятельности часто соприкасался с феноменами, о которых пойдет речь, и имел возможность убедиться в том, сколь большое значение они имеют для внутреннего человеческого опыта. Ведь по большей части речь идет о вещах, о которых обычно не принято говорить вслух, дабы не сделаться мишенью бездумных насмешек. Я не переставал удивляться тому, сколь огромное количество людей приобрели подобный опыт и как заботливо оберегали они все то, чему не в состоянии были дать объяснения. Моя заинтересованность данной проблемой, поэтому, имеет не одни лишь научные, но также и сугубо человеческие основания.

При выполнении этой работы я всегда мог рассчитывать на деятельное участие со стороны ряда лиц, упоминания о которых имеются в тексте книги. В этом месте я бы хотел выразить свою особую признательность госпоже д-ру Л. Фрей-Рон. Именно ею с величайшим усердием была осуществлена обработка совокупного астрологического материала.

Август 1950 г.

Глава I

Экспозиция

Результаты современной физики, как известно, повлекли за собой значительное изменение в нашей естественнонаучной картине мира, поколебав абсолютную действительность природного закона и превратив ее в относительную. Природные законы суть *статистические* истины, т. е. они лишь там, как принято говорить, не знают исключений, где речь идет о так называемых макрофизических величинах. В области же очень малых величин предсказание становится неточным, а подчас и невозможным, так как очень малые величины уже не ведут себя в соответствии с известными природными законами.

Философский принцип, лежащий в основе нашего взгляда на природную закономерность, есть *причинность*. Если взаимосвязь причины и действия оказывается лишь статистически действительной или лишь относительно истинной, то также и принцип причинности в конечном счете лишь относительно может быть применим для объяснения природных процессов и тем самым предполагает наличие одного или множества иных факторов, требуемых для объяснения. А это означает, что соединение событий иной раз имеет природу, отличную от причинной, и, соответственно, требует для себя иного принципа объяснения.

Естественно, что в макрофизическом мире нам тщетно пришлось бы озираться по сторонам в поисках непринципиальных событий, уже хотя бы потому, что мы заранее связали себя

непричинностью или попросту оказались бы не в силах представить себе тех самых событий, что подлежали нашему объяснению. Однако это еще отнюдь не означает, что таковые вовсе не случаются. Наличие таких событий — по меньшей мере как возможности — логически проистекает из предпосылки о статистической истине.

Естественно-научный способ постановки вопросов нацелен на регулярные и (поскольку он является экспериментальным) репродуцируемые события. Тем самым из поля зрения выпадают события единичные или же просто редко случающиеся. Кроме этого, стремясь вынудить природу отвечать на приготовленные человеком вопросы, эксперимент неминуемо ставит ей ограничивающие ее свободу рамки. Всякий ответ природы поэтому обременен способом постановки вопроса, и результат представляет собой смешанный продукт. Основывающееся на нем так называемое естественнонаучное мировоззрение не может поэтому представлять собой ничего иного, как только психологически предвзятое частичное воззрение, в коем напрочь отсутствуют все те отнюдь не маловажные аспекты, которые не поддаются статистическому учету. Для того же, чтобы иметь возможность как-то понять эти уникальности либо редкости, приходится прибегать поначалу к столь же «уникальным» отдельным описаниям. Из них вполне могло бы получиться хаотическое собрание курьезов, напоминающее те старинные кабинеты естественнонаучных коллекций, где наряду с окаменелостями и анатомическими уродствами можно было встретить также рог единорога, корень мандрагоры и засушенную русалку. Описательные естественнонаучные дисциплины — такие, прежде всего, как биология в самом широком смысле, — весьма хорошо знакомы с подобными уникальностями, и здесь было бы необходимо наличие всего лишь *одного* доказанного экземпляра даже в высшей степени неправдоподобного живого существа, для того чтобы подтвердить его существование. Конечно, в этом случае множество наблюдателей имеют возможность при помощи собственных чувств убедиться в наличии такого существа. Там же, где речь идет о преходящих событиях,

не оставляющих по себе никаких очевидных следов, кроме следов в памяти тех или иных отдельных людей, уже недостаточно бывает одного свидетеля, недостаточно становится и множества, для того чтобы представить какое-либо уникальное событие как безусловно вероятное. Ведь всем нам хорошо известна ненадежность свидетельских показаний! В этом случае появляется настоятельная необходимость исследовать, действительно ли на первый взгляд уникальное событие представляет собой единственное в опыте или, напротив, где-либо еще случаются такие же или хотя бы подобные. При этом *consensus omnium*¹⁹⁴ играет хоть и психологически значимую, однако эмпирически все же несколько сомнительную, роль. Для установления фактов он оказывается полезен лишь в исключительных случаях. Опыт хоть и примет его во внимание, но опираться на него все-таки не будет. Абсолютно уникальные, преходящие события, чья реальность никоим образом не может быть опровергнута, но равно не может быть и доказана, никогда не могут стать предметом опытной науки; редкие же события — вполне, если налицо будет достаточное количество надежных единичных наблюдений. При этом их так называемая *возможность* не играет абсолютно никакой роли; ибо критерий таковой возможности всякий раз выводится из временных и сообразных со степенью разумности предпосылок. Не существует абсолютных природных законов, к авторитету коих можно было бы воззвать с целью отыскания опоры для своих предрассудков. По справедливости можно лишь желать наибольшего возможного числа отдельных наблюдений. Если это число, статистически рассмотренное, окажется в пределах случайной вероятности, то отсюда статистически явствует, что мы имеем дело со случайностью; однако тем самым еще не получено объяснение. Имеет место исключение из правила. Если, например, количество симптомов комплекса ниже вероятного числа расстройств, ожидаемого при ассоциированном эксперименте, — это еще никоим образом не дает права предполагать, что в данном случае не имеет места ком-

¹⁹⁴ Лат. — общее согласие.

плекс. Тем не менее раньше это никогда не мешало нам смотреть на реактивные расстройства, как на чистые случайности.

Несмотря на то, что именно биология представляет собой область, в которой причинные объяснения менее всего удовлетворительны, а подчас выглядят и вообще невозможными, мы все же намерены заниматься здесь не проблемой биологии, но скорее вопросом о том, существует ли в самом общем смысле не одна только возможность, но действительность непричинных событий.

Далее, внутри нашего опыта есть безмерно широкая область, чья протяженность, можно сказать, являет собой некий противовес пространству закономерности: это мир *случая* (Zufall)¹⁹⁵, каковой, по всей видимости, причинно никак не связан со своими соответствиями. Посему в дальнейшем изложении мы в первую очередь займемся ближайшим рассмотрением природы и понятия случайности. Мы привыкли думать, что случайность естественным образом поддается причинному объяснению и потому лишь обозначается нами как «случайность» или «совпадение», что ее причинность не выявлена нами или *пока еще* не выявлена. Поскольку мы привычно убеждены в абсолютной действительности закона причины, мы считаем это объяснение случайности достаточным. Если же, теперь, принцип причинности действителен лишь относительно, то отсюда следует, что даже если подавляющее большинство случайностей объясняется причинами, то все же должен существовать остаток, ими не вызванный. Поэтому теперь мы оказываемся лицом к лицу с задачей: подвергнуть рассмотрению некоторое число случайных событий и отделить в нем причинно объяснимые события от непричинных. Естественно будет предположить, что количество причинно объяснимых событий далеко превосходит число подозреваемых в непричинности, отчего поверхностный либо предвзятый наблюдатель легко мог бы упустить из виду относительно редкие непричин-

¹⁹⁵ Слово Zu-fall, так же как и Ein-fall, необычайно иллюстративно: это то, что движется по направлению к человеку, словно бы им привлеченное.

ные феномены. Едва лишь приступив к трактованию случайности, мы тут же сталкиваемся с необходимостью *статистического* учета подлежащих рассмотрению событий. Невозможно осуществлять отбор опытного материала при отсутствии критерия различения. По какому признаку могут быть распознаны непричинные связки событий, если мы не имеем возможности исследовать каждое событие на его причинность? На это следует ответить, что непричинных событий следует, скорее всего, ждать там, где при ближайшем рассмотрении причинное соединение выглядит невозможным. В качестве примера может служить хорошо знакомый врачам феномен «двойственности» случаев. Порой речь может идти и о тройственности или еще большем количестве, так что П. Каммерер имеет некоторое право говорить о «законе серии», в пользу чего приводит ряд превосходных примеров¹⁹⁶. В большинстве таких случаев отсутствует даже отдаленная вероятность причинной связи соответствующих событий. Если, например, я замечаю, что мой билет на трамвай имеет тот же номер, что и билет в театр, купленный мной сразу после поездки на трамвае, а в тот же самый вечер я получаю телефонный звонок, где этот же номер мне называют уже в качестве телефонного, то здесь причинная связь видится мне совершенно невозможной, и я — будь я наделен и самой смелой фантазией — не смог бы помыслить, каким образом здесь вообще возможна хоть какая-то взаимосвязь, при том, что каждый из отдельных случаев очевидным образом имеет свою причинность. Однако, с другой стороны, мне известно, что случайные события обнаруживают тенденцию к образованию *непериодических групп*, что должно быть так с необходимостью, ибо в противном случае был бы налицо лишь периодический, т. е. правильный, порядок событий, который как раз исключал бы собой всякую случайность.

П. Каммерер, конечно, придерживается того мнения, что вереницы¹⁹⁷? или серии случайностей, хоть и не являются результа-

¹⁹⁶ *Paul Kammerer Das Gesetz der Serie* Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart und Berlin, 1919.

¹⁹⁷ *Op. cit.* p. 130.

том действия одной общей причины¹⁹⁸, т. е. непричинны, однако все же представляют собой выражения инерции, т. е. всеобщей инерционной способности¹⁹⁹. Одновременность «скопления подобного в близком соседстве» он объясняет «имитацией»²⁰⁰. Тем самым, однако, он весьма противоречит самому себе, ибо скопление случайностей никоим образом не «лежит вне пределов объяснимого»²⁰¹, но — в полном соответствии с ожиданиями — внутри этих пределов, а потому является результатом если не одной общей причины, то множества. Его понятия *серийности, имитации, притяжения и инерции* принадлежат причинно мыслимой картине мира и говорят всего лишь о том, что скопление случайностей соответствует статистической и математической вероятности. Фактический материал П. Каммерера содержит лишь вереницы случайностей, единственной «закономерностью» коих является вероятность, а значит — у нас нет никакого зримого повода искать за этим материалом что-либо иное. Он, однако, по какой-то неясной причине ищет в нем нечто большее, чем может обеспечить простая вероятность, а именно — *закон серийности*, который он хочет ввести в качестве принципа наряду с причинностью и целевой обусловленностью²⁰². Такое на-

¹⁹⁸ Op. cit. p. 36, 93f., 102f.

¹⁹⁹ Op. cit. p. 117: «Закон серии есть выражение закона инерции участвующих в его повторениях (порождающих серию) объектов. Из непропорционально большей инерции, которая, по сравнению с отдельным телом и отдельной силой, свойственна комплексу тел и сил, объясняются сохранение идентичной структуры и сопровождающая его повторяемость на протяжении очень больших периодов времени» и т. д.

²⁰⁰ Op. cit. p. 130.

²⁰¹ Op. cit. p. 94.

²⁰² Нуминозность серии случаев возрастает пропорционально числу ее звеньев. Это означает, что в результате серий случайностей оформляются бессознательные (предположительно архетипические) содержания, из чего позднее возникает впечатление, будто серия имела такие содержания в качестве своей «причины».

мерение, однако, никак не обеспечивается привлекаемым им материалом. Я могу объяснить себе это очевидное противоречие лишь тем, что он испытывал темное, однако чарующее и влекущее предчувствие непричинного порядка и соединения событий. Именно вследствие того обстоятельства, что он — подобно всем вдумчивым, глубоко чувствительным и созерцательным натурам — не мог не подпасть впечатлению, которое обычно производят нагромождения случайностей, он и предпринял, соответственно со своими научными склонностями, смелую попытку постулировать непричинную серийность на основе опытного материала, лежащего в пределах вероятностных границ. К сожалению, П. Каммерер не проводил статистического учета серийности. Но подобное предприятие, конечно, повело бы к постановке вопросов, на которые трудно получить ответы. Казуистический метод может оказать добрые услуги в плане общей ориентации; перед лицом же случайности обещать успех может лишь цифровой подход, т. е. статистический учет.

Скопления, или серии, совпадений, во всяком случае для нашего нынешнего понимания, выглядят бессмысленными и, более того, не выходящими — все вместе и каждая по отдельности — из пределов вероятности. Однако порой встречаются и такие, в случайности коих можно было бы усомниться. Упомяну лишь один пример из множества. 1 апреля 1949 года я сделал следующую запись: «Сегодня пятница. На обед у нас *рыба*. Кто-то вскользь отпускает замечание о шутилом обычае «апрельской рыбы»²⁰³.

Правда, каким образом такое возможно, нельзя помыслить себе, не прибегнув к прямо-таки магическим представлениям, и поэтому, как правило, принято довольствоваться одним лишь впечатлением.

²⁰³ Существует множество версий происхождения данного обычая. По одной из них, он представляет собой отголосок борьбы христианства с языческими верованиями. 1 апреля в древности отмечалось начало нового года. В языческих обрядах — наряду с иными подношениями — в жертву приносили также рыбу. С приходом христианства праздник был официально запрещен. Победившие христиане в

Еще утром я занес себе в записную книжку увиденную надпись: «*Est homo totus medius piscis ab imo*»²⁰⁴. После полудня бывшая пациентка, с которой в последний раз я виделся много месяцев назад, показывает мне несколько весьма выразительных рисунков рыбы, которые она сделала за это время. Вечером того же дня мне преподносят вышивку с изображением рыбообразного морского чудовища. Рано утром 2 апреля бывшая пациентка, с которой я не виделся уже многие годы, рассказывает мне сон, где она, стоя на берегу моря, замечает движущуюся в воде огромную рыбу. Рыба подплывает прямо к ней и выбрасывается на берег возле ее ног. Я в это время занимаюсь исследованием, посвященным исто-

этот день в виде издевки подвешивали рыбу на спину тем, кто упорно продолжал следовать древним обрядам — будучи, по их мнению, коснеющими в язычестве и достойными осмеяния. Сегодня в странах Западной Европы, прежде всего в Италии и Франции, в день 1 апреля в качестве розыгрыша все еще принято прикреплять на спину разыгрываемому бумажное или картонное изображение рыбы. — *Прим. перев.*

²⁰⁴ Латынь здесь довольно сомнительна. Юнг приводит в искаженном и переиначенном виде мозаичную надпись на полу баптистерия в итальянском Пезаро. Подлинник надписи гласит: *Est homo non totus, medius sed piscis ab imo*. Наиболее достоверный вариант перевода надписи на русский таков: «Не целиком [он] человек, но лишь наполовину: снизу — рыба». Такое прочтение подкрепляется еще и тем, что рядом с надписью помещено мозаичное изображение рыбохвостого тритона. В варианте Юнга выпущено отрицание, что придает содержанию первой части противоположное значение, а также отсутствует союз *sed*, отчего фраза становится темной. При попытке отыскать смысл получается приблизительно следующее: «Человек есть [существо] целостное, в средоточии своем рыба из глубин». Судя по тексту самого Юнга, переделка не была предпринята им умышленно. Вполне вероятно, что здесь мы сталкиваемся с очередной «шалостью бессознательного». — *Прим. пер.*

рическому символу рыбы. Лишь один из упомянутых здесь людей знает об этом».

Сделать предположение о том, что речь здесь, пожалуй, идет о *смысловых совпадениях*, т. е. о не причинной взаимосвязи, нетрудно. Я должен признать, что такое количество совпадений возымело на меня довольно сильное действие, тут же приобретшее в моих глазах и определенную нуминозную окраску. В таких обстоятельствах обычно говорят: «Это не может быть просто случайностью», — впрочем, не вполне сознавая, что же конкретно имеется в виду. П. Каммерер здесь наверняка напомнил бы мне о своей «серийности». Однако сила впечатления еще никак не опровергает обратного утверждения, а именно — что все эти рыбы просто и без всякого умысла приплыли в одно и то же место. Конечно, выглядит весьма удивительным, что в течение 24-х часов тема рыбы проходит не менее шести раз. Но при этом все же следует учесть, что «рыба» по пятницам — вполне обыденная вещь. Первого апреля легко вспомнить также и об «апрельской рыбе». Я в то время уже в течение многих месяцев подряд занимался исследованием символа рыбы. Рыбы как символы бессознательных содержаний встречаются весьма часто. Нет поэтому оправданной возможности видеть здесь нечто иное, отличное от всего лишь случайной группы. Скопления и серии, то и дело складывающиеся из часто встречающихся вещей, должны считаться случайными до тех пор, пока не явилось веских оснований думать иначе²⁰⁵. Посему их нельзя принимать в разряд не причинных взаимосвязей вне зависимости от их объема и количества, ибо не видно, каким образом их можно было бы счесть таковыми. На том же основании принято считать, что вообще все со-

²⁰⁵ В дополнение к изложенному упомяну, что я писал эти строки на берегу нашего озера. Закончив предложение, я сделал несколько шагов вперед по дамбе: неподалеку лежала примерно тридцатисантиметровая мертвая рыба, без видимых повреждений. Вечером накануне ее там еще не было. (Возможно, ее вытащила из воды хищная птица или кошка.) Эта рыба была уже седьмой по счету.

впадения являются случайными, а потому и не нуждаются ни в каких непричинных объяснениях²⁰⁶. Это предположение может и должно считаться правильным до тех пор, пока не получено доказательство того, что их частота переходит границы вероятности. Если бы, однако, такое доказательство однажды было получено, то тем самым одновременно доказывалось бы существование собственно непричинных событийных взаимосвязей, для объяснения или понимания коих необходимо постулировать существование некоего несоизмеримого с причинностью фактора. Т. е. в этом случае нам пришлось бы предположить, что события вообще стоят друг к другу, с одной стороны — в отношении, напоминающем причинные цепочки, с другой же стороны (как в данном случае) — в отношении своего рода *поперечной смысловой связи*.

Здесь я хотел бы процитировать работу А. Шопенгауэра «О видимой преднамеренности в судьбе отдельного человека» (Paregra und Paralipomena, Т. I), которая некогда и дала мне

²⁰⁶ Исследователи пребывают в некоторой растерянности относительно понимания того феномена, который В. Штекель назвал «объяснительством имени». (Mollsche Zeitschrift f. Psychotherapie, 1911, Bd. III. P. 110 ff.) Речь здесь идет о порой причудливых соответствиях имени и своеобразия того или иного человека. К примеру, господин Gross (нем. — «большой», «великий») страдает манией величия, а господин Kleiner (нем. — «маленький», «меньший») — комплексом неполноценности. Обе сестры Altmann (нем. — «старый муж») выходят за мужчин двадцатью годами старше себя; господин Feist (нем. — «тучный, толстый») занимает пост министра пищевой промышленности, Rosstäuscher (нем. букв. «конский барышник») — адвокат, а Kalberer (нем. от «kalbern» — «телиться») занимается родовспоможением; Freud (нем. — «радость») исповедует принцип радости, Adler (нем. — «орел») — волю к власти, а обладатель фамилии Jung (нем. — «молодой», «юный») — идею возрождения и т. д. Что это? Абсурдная прихоть случая, результат внушающих воздействий, оказываемых именем, как, по всей видимости, предполагает В. Штекель, или же «смысловые совпадения»?

первоначальный импульс к оформлению излагаемых здесь теоретических взглядов. Ибо в ней исследуется тема «одновременности *причинно не взаимосвязанного*, которую принято называть случаем» (издание фон Кёбера, 1891. Р. 40). А. Шопенгауэр иллюстрирует эту одновременность через *окружности параллелей*, представляющие поперечную связь между *меридианами*, мыслящимися как причинные цепочки (I. с. р. 39). «Все события в жизни человека состояли бы поэтому в двух видах взаимосвязи: во-первых, в объективной, причинной взаимосвязи природного течения; во-вторых, в субъективной взаимосвязи, существующей лишь по отношению к переживающему ее индивидууму, и в той же мере субъективной, в какой субъективны его сновидения... То, что оба вида взаимосвязи существуют одновременно, и одно и то же событие, будучи звеном двух совершенно разных цепочек, тем не менее идеальным образом включается в обе, вследствие чего каждый раз судьба одного согласуется с судьбой другого, и каждый, являясь героем своей собственной драмы, представляется также и действующим лицом чужой, — все это, бесспорно, есть нечто превосходящее нашу возможность понимания и может мыслиться как возможное лишь в силу самой удивительной *harmonia praestabilita*¹» (Ibid. Р. 45). В его понимании «субъект всего великого сновидения жизни... лишь один», а именно трансцендентальная *воля*, та *prima causa*², от которой — подобно меридианам, расходящимся от точки полюса, — исходят все причинные цепочки, состоящие друг к другу, благодаря окружностям параллелей, в осмысленном отношении *одновременности*³. А. Шопенгауэр верит в абсолютный детерминизм природного хода и, кроме того, еще и в первопричину. Последнее предположение, равно как и первое, ничем не обосновано. Она [первопричина] есть философская мифологема и представляется вероятной лишь в том случае, если выступает в образе старо-

¹ (лат.) — предустановленная гармония

² (лат.) – первая причина.

³ Отсюда мой термин «синхронность».

го парадокса "Εν τὸ πᾶν", а именно — как единство и множество одновременно. Первое предположение, о том, что точки одновременности на причинных цепочках-меридианах представляют собой осмысленные совпадения, имело бы виды на успех лишь в том случае, если бы единство *prima causa* действительно не подлежало сомнению. Случись ей быть (чем она вполне может оказаться) множеством — и все шопенгауэровское объяснение неизбежно должно обрушиться, не говоря уже о только в последнее время осознанной лишь статистической действительности природного закона, что оставляет открытой дверь для возможности индетерминизма. Таким образом, ни философское размышление, ни опыт — не указывают на закономерную возможность существования этих двух видов взаимосвязи, где одно и то же есть одновременно субъект и объект. А. Шопенгауэр размышлял и писал в то время, когда причинность как априорная категория обладала абсолютной действительностью и потому должна была быть привлечена для объяснения смысловых совпадений. Однако, как мы могли видеть, эту услугу она с некоторой вероятностью может оказать лишь в том случае, если одновременно прибегнуть к помощи еще одной произвольной гипотезы, а именно — о существовании единой *prima causa*. Но здесь возникает еще и дополнительная *необходимость* того, чтобы каждая точка мыслимого меридиана состояла в отношении смыслового соответствия с каждой другой на том же градусе широты. Однако это заключение превышает уже всякую эмпирическую возможность, т. е. оно приписывает осмысленному совпадению столь регулярные и закономерные существование и появление, что установление таковых либо становилось бы совершенно излишним, либо представлялось бы наипростейшим в мире делом. Примеры А. Шопенгауэра столь же многочисленны и столь же малоубедительны, как и все остальные. Однако его высочайшая заслуга заключается в том, что он сумел разглядеть проблему, осознав при этом, что для нее не может быть дано примитивных объяснений *ad hoc*⁵. Поскольку сама проблема затрагива-

⁴ (греч.) — единое все. — *Прим. пер.*

⁵ (лат.) — для данного конкретного случая, на потребу.

ет непосредственно основы нашего познания, он — в духе своей философии — вывел ее объяснение из трансцендентальных предпосылок, а именно из *воли*, созидающей жизнь и бытие на всех ступенях, каждую из коих она рассчитывает таким образом, чтобы та не только гармонически соответствовала своим единовременным параллелям, но и всякий раз, как фатум и провидение, подготавливала и формировала будущее.

В противоположность *шопенгауэровскому* пессимизму вообще, в этом конкретном воззрении уловимо почти дружественное и оптимистическое звучание, к восприятию коего мы на сегодняшний день уже едва ли способны. Одно из самых содержательных и одновременно наиболее исполненных сомнения столетий в мировой истории отделяет нас от той, еще средневековой, эпохи, когда философствующий ум все еще верил в свою способность устанавливать и утверждать что-либо до и по ту сторону всякого опыта. Однако то время обладало большей дальнзоркостью и широтой взгляда: оно не останавливалось, посчитав достигнутыми границы природы там, где всего-навсего завершился очередной этап строительства научных путей. Таким образом, А. Шопенгауэр — в поистине философском умозрении — открыл для мышления область, своеобразную феноменологию коей он хоть и не вполне правильно воспринял, однако же приблизительно верно очертил. Он понял, что *omina*⁶ и *presagia*,⁷ астрология и разнообразно варьирующиеся интуитивные методики истолкования случайностей имеют под собой один общий знаменатель, который он надеялся отыскать с помощью «трансцендентной спекуляции». При этом он также верно понял, что речь идет о принципиальной проблеме первостепенной значимости — в противоположность всем тем, кто до и после него оперировал непригодными представлениями о передаче энергии на расстоянии, а то и попросту предлагали отвести всю тему исследования как абсурдную, пытаясь уклониться таким образом от чрезмерно трудной задачи⁸. Попытка А. Шо-

⁶ (лат.) — знаки.

⁷ (лат.) — предсказания.

⁸ И. Кант здесь представляет собой исключение. В своей работе «Грезы духовидца в свете грез метафизики» («*Träume eines*

пенгауэра тем более замечательна, что относится к тому времени, когда огромный рывок естественных наук вперед убедил общество в том, что причинность есть единственный принцип объяснения, о котором вообще может идти речь. Вместо того чтобы попросту вывести из рассмотрения все те опыты, что не желали склониться перед единовластием причинности, он (как мы видели) предпринял попытку охватить их своим детерминистским воззрением. Тем самым, однако, он лишь втиснул в причинную схему то, что всегда и задолго до него лежало в основе объяснения мира в качестве иного, существующего наряду с причинным, миропорядка, т. е. миропорядка прообраза, провиденциального соответствия и предустановленной гармонии, — хотя сделал это, пожалуй, руководствуясь верным чувством, подсказывавшим ему, что картина мира, объясненного естественным законом, в действительности которой он не сомневался, все же упускает нечто важное, что (словно в некоем предощущении модерна) играет столь значительную роль в античном и средневековом мировоззрении.

Д-р Дарье (Dariex)⁹, *Ш. Рише* (Richet)¹⁰ и *К. Фламарион* (Flammarion)¹¹, воодушевленные огромным числом фактов, собранных *Э. Гернеем* (Gurney), *Ф. Майерсом* (Meyers) и *Ф. Подмором* (Podmore)¹², подошли к проблеме с позиции расчета вероятности. *Дарье* выяснил, что вероятность телепатического ощущения чьей-либо далекой смерти составляет 1: 4 114 545, и таким образом объяснение подобного происшествия как просто случайности в четыре миллиона раз невероятнее, нежели объяснение «телепатическое», т. е. как осмысленного беспричинного совпадения. Астроном *К. Фламарион* для одного из наилучшим образом прослеженных случаев в «Phantasms of the Living» вычислил

Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik» он предначертал путь *А. Шопенгауэру*.

⁹ Annales des Sciences Physiques, 1891. P. 300.

¹⁰ Proceedings of the Society for Psychical Research. June 1888.

¹¹ L'Inconnu et les Problemes psychiques. I goo. P. 227ff.

¹² Phantasms of the living Trübner and Co., Ludgate Hill, E. C. 1886.

вероятность даже 1: 804 622 222¹³. Он также впервые приводит и иные достопримечательные эпизоды в связи с возбуждавшими в то время интерес интуитивными ощущениями смерти на расстоянии. Так, он рассказывает¹⁴, что как раз в тот момент, когда он, будучи занят своим трудом об атмосфере, работал над главой о силе ветра, неожиданный сильный порыв этого самого ветра смел с его стола все лежащие там листы и унес их в окно. Также он упоминает восхитительный случай трехкратного совпадения появлений господина де Фонжибу и пудинга с изюмом¹⁵.

Писатель Вильгельм фон Шольц¹⁶ собрал ряд случаев, свидетельствующих о том, сколь странными путями утерянные либо украденные предметы вновь возвращаются к своим владельцам. Среди прочего он упоминает происшествие с одной матерью, которая в Шварцвальде сделала фотоснимок своего четырехлетнего сына. В Страсбурге она отдала пленку на проявление, однако из-за начавшейся войны (1914) не смогла ее забрать и посчитала ее потерянной.

¹³ Op. cit. p. 241.

¹⁴ Op. cit. p. 228f.

¹⁵ Op. cit. p. 231. Некий господин Дешан однажды ребенком получил в Орлеане от некоего господина де Фонжибу кусочек пудинга с изюмом. Десятью годами позже, зайдя в один из парижских ресторанов, он обнаружил в меню пудинг с изюмом и попросил себе ломтик. Однако выяснилось, что пудинг был уже заказан и не кем иным, как именно господином де Фонжибу. По прошествии многих лет Дешан был специально приглашен отведать пудинга с изюмом как особого и изысканного деликатеса. За трапезой он в шутку заметил, что теперь все великолепно и не хватает только де Фонжибу. В эту секунду открылась дверь и вошел дряхлый, уже едва соображающий старик: то был сам де Фонжибу, ошибшийся адресом и ненароком забредший в чужое общество. Упоминание этих совпадений в связи с так называемой проблемой телепатии показывает, что у С. Фламариона уже заметно предчувствие широкого, всеохватного принципа, пусть даже еще и не осознанное.

¹⁶ Wilhelm von Scholz Der Zufall. Eine Vorform des Schicksals Hädecke 1924.

ной. В 1916 она вновь купила себе фото пленку, чтобы сделать снимок своей новорожденной дочери. При проявлении, однако, выяснилось, что на пленке присутствуют два изображения. Второе представляло собой снимок ее сына, сделанный ею еще в 1914. Старая, непроявленная пленка каким-то образом затесалась среди новых и вновь попала в торговлю. Автор приходит к понятному заключению о том, что все признаки указывают на существование «взаимного притяжения сходного». Он полагает, что все происходящее организовано таким образом, чтобы напоминать «сновидение непостижимого для нас, более высокого и всеобъемлющего сознания».

С психологической стороны к проблеме подошел Герберт Зильберер¹⁷. Он указывает, что, по всей видимости, осмысленные совпадения представляют собой отчасти неосознанные комбинации, отчасти неосознанные произвольные истолкования. Он не принимает к рассмотрению ни парапсихические феномены, ни синхронность, а в теоретическом плане он идет не намного дальше причинности А. Шопенгауэра. Если не считать столь же необходимой, сколь и достойной рекомендации психологической критики восприятия случайности, в исследовании Г. Зильберера не содержится никаких указаний на реальные случаи осмысленных совпадений.

Решительное доказательство в пользу существования непричинных событийных связей в сколько-нибудь (в научном смысле) удовлетворительной форме было добыто лишь совсем недавно благодаря экспериментам Д. Райна¹⁸, без того, впрочем, чтобы

¹⁷ *Herbert Silberer* Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten Ernst Bircher Verlag Bern und Leipzig 1921. Материалы для психологии и педагогики.

¹⁸ *J. B. Rhine* Extra Sensory Perception. Boston 1934. Idem: New Frontiers of the Mind. New York 1937. Есть перевод этой книги на немецкий: *Neuland der Seele*. Stuttgart 1938. *I. G. Pratt, J. B. Rhine, B. M. Smith, Ch. E. Stuart & I. A. Greenwood*: Extra-Sensory Perception after Sixty Years. New York 1940. Общий обзор результатов можно найти в *J. B. Rhine* The Reach of the Mind. London 1948, а также в весьма рекомендуемой книге *G. N. M. Tyrrel* The Personality of Man, 1945. Краткое, однако

ниже упоминаемые авторы сами осознали далеко идущие следствия, проистекающие из полученных ими результатов. До сих пор против этих опытов не было предъявлено ни одного критического аргумента, который не был бы опровергнут. Эксперимент в принципе заключается в том, что экспериментатор одну за другой открывает серию пронумерованных карт с нанесенными на них простейшими геометрическими изображениями. Испытуемому, пространственно отделенному от экспериментатора, дается задание определить всякий раз открываемую фигуру. Был использован набор из 25 карт, состоящий из пяти серий с одинаковым рисунком. 5 карт имели изображение звезды, 5 — прямоугольника, 5 — круга, 5 — двух волнистых линий и еще 5 — креста. Карты одну за другой открывал экспериментатор, которому расположение их в наборе, конечно, известно не было. Испытуемый, не имея возможности видеть карты, должен был по возможности указать рисунок на каждой из них. Естественно, что многие попытки проходили с отрицательным результатом: количество правильных ответов не превосходило вероятности 5 случайных попаданий. Однако имели место и результаты, отчетливо превышавшие вероятность. Так было в случаях с некоторыми испытуемыми. Первая серия опытов состояла в том, что каждому испытуемому давалось 800 попыток угадать карту. Средний результат составил 6, 5 карты на 25, т. е. на 1, 5 больше чем среднестатистическая вероятность, составляющая 5 случайных угадываний. Вероятность случайного отклонения на 1, 5 от числа 5 составляет 1: 250 000. Эта пропорция показывает, что вероятность случайного отклонения совсем невелика, ибо его можно ожидать лишь в одном случае из 250 000. Индивидуальные результаты варьировались в зависимости от способностей испытуемых. Один молодой человек, которому в течение многочисленных попыток удалось достичь в среднем 10 угадываний из 25 (что уже в два раза превышает вероятность), однажды назвал верно все 25 карт,

что соответствует вероятности 1: 298 023 223 876 953 125. Против возможности произвольной подтасовки карт применялся аппарат, перемешивавший их автоматически, т. е. независимо от руки экспериментатора.

По окончании первых серий экспериментов в одном случае была увеличена *пространственная дистанция* между экспериментатором и испытуемым, которая составляла теперь 350 километров. Средний результат многочисленных попыток насчитывал теперь 10, 1 угадываний на 25 карт. В другой серии экспериментов, когда экспериментатор и испытуемый находились в одном помещении, среднее количество верно угаданных карт достигло 11, 4 из 25; когда же испытуемый находился в соседней комнате — 9, 7 из 25; находясь через комнату, он верно угадал 12, 0 из 25. Д. Райн упоминает эксперименты *Ушера* (Uscher) и *Бурта* (Burt), которые получили позитивные результаты при расстоянии [между экспериментатором и испытуемым] в 1344 км¹⁹. С использованием синхронизированных часов и также с позитивными результатами были проведены эксперименты между Даремом (Сев. Каролина) и Загребом в Югославии (расстояние приблизительно 5600 км)²⁰.

То обстоятельство, что удаленность в принципе не оказывает никакого влияния, доказывает, что речь не может идти о *силовом* или *энергетическом* явлении, ибо иначе преодоление расстояния и пространственное распространение вели бы к ослаблению действия, т. е. было бы легко установить, что количество угадываний падает прямо пропорционально квадрату расстояния. Поскольку же очевидно, что это не так, остается лишь предположить, что влияние дистанции психически вариабельно, т. е. при благоприятном психическом состоянии вообще может быть сведено к нулю.

Еще более примечателен тот факт, что даже и *время* в принципе не оказывается серьезным препятствием, т. е. считывание карт, имеющих быть открытыми лишь в будущем, дает превышающее

¹⁹ J. Rhine. The Reach of the Mind. P. 49.

²⁰ «A Transsaccadic E. S. P. Experiment». The Journal of Parapsychology. 1942 V. 6. P. 52 ff.

среднюю вероятность количество угадываний. Вероятность результатов экспериментов со временем, полученных Д. Райном, составляет 1: 400 000, что свидетельствует о значительной вероятности существования фактора, независимого от времени. Результат временных экспериментов указывает на *психическую относительность времени*, причем речь идет о восприятиях событий, которые еще не произошли. Похоже, в подобных случаях временной фактор оказывается исключенным посредством некоей психической функции или, лучше, психического состояния, способного элиминировать равным образом и фактор пространственный. Если нам еще в случае с пространственными экспериментами пришлось констатировать, что энергия не претерпевает уменьшения с увеличением расстояния, то в случае с экспериментами временными нельзя даже и думать о каком бы то ни было энергетическом соотношении между будущим событием и его восприятием в настоящем. Итак, мы вынуждены заранее отказаться от любых энергетических способов объяснения, из чего следует, что события такого рода не могут рассматриваться под углом зрения *причинности*, ибо причинность предполагает наличие пространства и времени, причем в основе всякого наблюдения лежат в конечном счете *подвижные тела*.

В числе экспериментов Д. Райна следует упомянуть также и опыты с игральными костями. Испытуемому дают задание метать кости (здесь применяется аппарат); при этом ему предлагают выбрасывать по возможности большее количество, например, троек. Результаты этого так называемого П. К. (психокинетического) эксперимента были положительными, и положительными в тем большей мере, чем большее количество костей использовалось за один бросок²¹. Если пространство и время обнаруживают психическую относительность, то и движущееся тело должно обладать такой же относительностью, т. е. быть подверженным ей.

В ходе экспериментов постоянно наблюдалось, что после первого опыта количество верно названных карт начинало снижаться,

²¹ J. Rhine The Reach of the Mind. P. 73 ff.

и тем самым конечные показатели ухудшались. Если же по какой-либо внешней или внутренней причине возобновлялся интерес к опыту со стороны испытуемого, число верно названных карт вновь повышалось. Отсутствие интереса и скука во всех случаях препятствуют успеху эксперимента. Напротив, участие, позитивное ожидание, надежда и вера в возможность экстрасенсорного восприятия улучшают результаты и потому представляются единственно благоприятными условиями для успеха опыта. В этом отношении интересно, что известный английский медиум миссис Айлин Дж. Гаррет в экспериментах Д. Райна показала плохие результаты, поскольку, по ее собственным словам, в ходе опыта ей не удалось установить живого отношения к безликим карточкам.

Этих кратких описаний будет достаточно для того, чтобы дать читателю хотя бы самое примерное представление о поставленных экспериментах. Вышеупомянутая книга Дж. Н. М. Тайрелла, тогдашнего президента Общества психических исследований, содержит очень хорошую подборку опытов, произведенных в этой области. Сам автор книги имеет большие заслуги в исследовании экстрасенсорного восприятия. С точки зрения физики экспериментам по экстрасенсорному восприятию была дана позитивная оценка Робертом Мак-Коннеллом в его сочинении под названием «Э. С. В. ²² Факт или фантазия?» (E. S. P. — Fact or Fancy?)²³.

Естественным образом эти результаты, граничащие с чудесным и попросту невозможным, сразу же стали пытаться свести на нет всевозможными объяснениями. Однако все эти попытки разбивались о факты, которые и по сей день никому не удалось оспорить. В результате опытов Д. Райна мы стоим перед фактом существования событий, *экспериментально*, т. е. в данном случае *осмысленно*, связанных друг с другом, не имея, однако, возможности доказать причинный характер этой связи, ибо в отмеченных случаях «переноса» нельзя распознать какие бы то ни было известные энергетические свойства. Существует поэтому обоснованное сомнение в том,

²² Экстрасенсорное восприятие.

²³ Г. проф. Паули любезно обратил мое внимание на эту работу, появившуюся в The Scientific Monthly, Vol. LXILX, Nr. 2, 1949.

что речь здесь вообще может идти о «переносе»²⁴: ведь временные эксперименты принципиально таковой исключают, ибо было бы абсурдно предположить, что еще не состоявшееся, но лишь в будущем имеющее наступить событие, могло бы в качестве энергетического феномена перенестись на воспринимающий объект в настоящем²⁵. Скорее, похоже, что объяснение должно начинаться, с одной стороны, с критики наших представлений о пространстве и времени, а с другой — с обращения к понятию бессознательного. Как уже сказано, с нашими нынешними средствами невозможно объяснить «экстрасенсорное восприятие», т. е. осмысленное совпадение, как энергетический феномен. Тем самым также отпадает и причинное объяснение, ибо «действие» невозможно понимать иначе, нежели как энергетический феномен. Поэтому речь может идти не о причине и следствии, а о совпадении во времени, о своего рода *одновременности*. В соответствии с признаком одновременности я остановил свой выбор на выражении *синхронность*, дабы тем самым обозначить гипотетический фактор объяснения, который на равных правах мог бы быть противопоставлен причинности. В моем сочинении «Дух психологии» («Der Geist der Psychologie». *Eranos Jahrbuch* 1946. Р. 485ff.) я представил синхронность как психически обусловленную относительность пространства и времени. В экспериментах Д. Райна пространство и время состоят с психикой в своего рода *эластичном* отношении, так как могут быть, по всей видимости, произвольно редуцированы²⁶. При пространственной организации опыта — пространство, а при временной — время, редуцируются в известном смысле к нулю, т. е. возникает впечатление, что пространство и время состоят во взаимосвязи с психическими условиями, как если бы сами по себе они вообще не существовали и были лишь «положены» сознанием. Пространство и время в рассмотрении пер-

²⁴ Не путать с термином «переноса» в нейропсихологии, который обозначает проекцию родственного отношения.

²⁵ П. Каммерер пытался вести речь об «обратном действии последующего состояния на предшествующее», однако не особенно убедительно (см.: Закон серии. Р. 131 f.).

²⁶ Т. е. сведены к нулю либо значительно сокращены. — *Прим. пер.*

вобытном (т. е. у примитивных народов) представляют собой вещи в высшей степени сомнительные. Они превратились в «твердые» понятия лишь с течением духовного развития, а именно — с введением измерения. Сами по себе пространство и время состоят из *ничего*. Они в качестве гипостазированных понятий появляются лишь в результате различающей деятельности сознания, образуя собой координаты, необходимые для описания состояний подвижных тел. Их происхождение поэтому существенно психическое, что, по всей видимости, послужило причиной, побудившей И. Канта понимать их как категории *a priori*. А коль скоро пространство и время суть не более чем кажущиеся свойства подвижных тел, рожденные необходимостью понимания наблюдателя, то и их релятивация под воздействием психических условий уже отнюдь не будет чудом, но будет лежать всецело в сфере возможного. Возможность же эта наступает тогда, когда психика наблюдает не внешние предметы, но *себя саму*. Именно так обстоит дело в экспериментах Д. Райна: ответ испытуемого исходит не из созерцания физических карт, но из чистого воображения, т. е. из внезапных *наитий* (Einfälle), в которых проявляется структура порождающего их бессознательного. Я хочу здесь прежде всего указать на то, что структуру коллективного бессознательного образуют именно решающие факторы бессознательной психики, т. е. так называемые *архетипы*. Бессознательное же у всех людей есть «душа» (Psyche), идентичная себе самой, которая — в противоположность известному нам психическому — неинтуитивна (unanschaulich), по каковой причине я обозначил ее как *психойд*²⁷. Архетипы суть формальные факторы, организующие бессознательные душевные процессы: они суть «модели поведения» (patterns of behaviour). Одновременно архетипы несут и «специфическую нагрузку», т. е. они порождают *нуминозные* действия, проявляющиеся в виде *аффектов*. Аффект вызывает некое *частичное abaissement du niveau menta*²⁸; поднимая определенные содержания до сверхнор-

²⁷ Различение психического (как производного и индивидуального) и психойдного (как производящего и наиндивидуального) принципиально для теории К. Юнга. — *Прим. ред.*

²⁸ (Фр.) — Снижение мыслительного уровня.

мальной ясности осознания, он, однако, в той же мере отбирает энергию у иных содержаний, так что те либо затемняются, либо обращаются в бессознательные. Как следствие ограничивающего сознание действия аффекта наблюдается соответствующее его длительности снижение ориентирования, что, в свой черед дает бессознательному благоприятную возможность проникнуть в освободившееся пространство. Поэтому мы регулярно можем наблюдать, что в аффекте неожиданно прорываются наружу и находят свое выражение те содержания, которые в остальное время либо подавлены, либо неосознанны. Такие содержания зачастую имеют низменную или примитивную природу и тем самым выдают в архетипах свое происхождение. В дальнейшем у меня еще будет возможность показать, что с архетипами в определенных обстоятельствах могут быть связаны феномены одновременности или синхронности. Это и есть та причина, по которой я упоминаю здесь об архетипах.

На психическую относительность пространства-времени, возможно, указывают случаи совершенно невероятного пространственного ориентирования у животных. Загадочное ориентирование во времени червя палоло, чьи оплодотворенные половыми продуктами хвостовые сегменты показываются на поверхности моря всякий раз поутру в последней четверти месяца октября и ноября²⁹, можно было бы отнести к этой же взаимосвязи. В качестве причины такого феномена называлось приходящееся на этот момент ускорение земного вращения в связи с притяжением Луны. Однако такое объяснение было неприемлемо по астрономическим показателям³⁰. Само по себе бесспорное отношение менструального периода у женщин к лунному циклу проявляет-

²⁹ Точнее говоря, «период оплодотворения» (Schwärmen) начинается незадолго до этого дня и заканчивается несколько позже его. На сам же этот день приходится лишь точка максимума. Месяцы различны в зависимости от места. Ваво амбойны появляются строго в мартовское полнолуние. (*Augustin Krämer Über den Bau der Korallenriffen* 1897.)

³⁰ *Fr. Dahns Das Schwärmen des Palolo Der Naturforscher*, Jg. 8, 1932, Heft 11.

ся лишь посредством числа, однако в действительности менструальный цикл никогда всецело не совпадает с лунным. Нет также и доказательств того, чтобы подобное совпадение когда-либо имело место.

Проблема синхронности серьезно занимает меня уже довольно долгое время, а точнее — с середины двадцатых годов³¹, когда я в ходе исследований коллективного бессознательного то и дело наталкивался на взаимосвязи, которые было уже невозможно объяснить как случайные группы или скопления. Речь шла о «совпадениях», осмысленно соединенных таким образом, что их «случайная» встреча могла бы быть представлена лишь невероятностью с поистине неизмеримой величиной. Для примера упомяну лишь один случай из моих наблюдений. Моя юная пациентка в решительный для своего лечения момент увидела сон, в котором получила в подарок золотого скарабея. В тот миг, когда она рассказывала мне о своем сне, я сидел спиной к закрытому окну. Внезапно я услышал позади себя слабый шум, будто кто-то тихонько стучал в окно. Обернувшись, я увидел бьющееся снаружи о стекло насекомое. Я открыл окно и поймал его налету. То был самый близкий аналог золотого скарабея, который только мо-

³¹ И еще задолго до указанного времени меня стали посещать сомнения в неограниченной применимости причинного принципа в психологии. В Предисловии к первому изданию «*Collected Papers on Analytical Psychology*» 1916 (p. XV) я писал: «Causality is only one principle and psychology essentially cannot be exhausted by causal methods only, because the mind (= psyche) lives by aims as well». (англ.: «Причинность есть лишь один из принципов, и психология не может быть по существу исчерпана одними лишь причинными методами, ибо разум (= душа) живет равным образом и целями».) Целевая причинность в сфере психического зиждется на некой «предшествующей» разумности, которая входит в сферу рассудочного рассмотрения лишь тогда, когда речь идет о неосознанном действии. В этом случае приходится предполагать некоего рода «знание», предшествующее всякой осознанности. К такому же заключению приходит и Х. Дриш: *H. Driesch Die Seele als elementarer Naturfaktor* Leipzig 1931. P. 80 ff.

жет встретиться в наших широтах, а именно *Scarabaeide Cetonia Aurata*³², жук, который, как видно, именно в этот момент, против своего обыкновения, ощутил потребность проникнуть в темную комнату. Должен сказать, что с подобным случаем мне не приходилось встречаться ни до этого дня, ни после, равно как и сон моей пациентки остался уникальным в моей практике.

В связи с этим я хочу привести еще один случай, типичный для определенной категории событий. Жена одного из моих пациентов, которому перевалило за пятьдесят, однажды рассказала мне, что в смертный час ее матери и бабушки за окнами комнат, где они умирали, собиралось большое количество птиц, — рассказ, который мне уже не единожды приходилось слышать от разных людей. Когда лечение ее мужа стало подходить к концу (его невроз отступил), я отметил у него на тот момент еще слабые симптомы, которые истолковал как признак сердечного заболевания. Я отослал его к специалисту, который, однако, как он мне сообщил в письме, при первом посещении не обнаружил ничего тревожного. Возвращаясь с этой консультации (с врачебным заключением в сумке), мой пациент внезапно упал на улице. Когда он при смерти был доставлен домой, его жена уже долгое время пребывала в тревожном беспокойстве, ибо вскоре после того, как тот отправился к врачу, на их дом опустилась целая стая птиц. Естественно, что ей тут же вспомнились обстоятельства, сопутствовавшие смертям ее близких, и она заподозрила худшее.

Хоть я и прекрасно знаю людей, о которых идет речь в перечисленных примерах, и потому уверен, что здесь мы имеем дело с подлинными фактами, я все же отнюдь не думаю, что этот рассказ может подвигнуть к пересмотру своих взглядов кого-либо, решительно настроенного считать такие вещи простыми совпадениями. В этом изложении я ставлю целью лишь показать, каким образом осмысленные совпадения обычно представляются нашему вниманию в практической жизни. Смысловая связь в первом случае — в отношении приблизительной идентичности основных объектов (т. е. двух скарабеев) — вполне ясна; во втором примере,

³² Бронзовка обычная. — *Прим. перев.*

напротив — случай смерти и стая птиц, по всей видимости, не-соизмеримы. Если, однако, принять во внимание, что еще в вавилонском Гадесе души носят «одеяние из перьев», а в Древнем Египте ба, т. е. душа, мыслится в образе птицы³³, то здесь уже совсем недалеко до предположения об архетипическом символизме. Если бы подобное событие произошло во сне, то такое сравнительно-психологическое истолкование, безусловно, выглядело бы уместным. Архетипическая основа, похоже, присутствует также и в первом случае. Как я уже говорил, речь шла о необыкновенно трудном лечении, которое вплоть до упомянутого сна не двигалось с мертвой точки. Главной причиной тому (о чем я должен упомянуть для прояснения ситуации) было картезианское философское воспитание, полученное моей пациенткой, в результате которого она настолько цепко держалась за свое застывшее понятие реальности, что даже усилиями трех врачей (я был третьим) не удавалось его растопить. Для этого, очевидно, требовалось иррациональное событие, произвести которое я сам, естественно, не мог. Уже благодаря одному лишь сну рационалистический настрой моей пациентки был слегка поколеблен. Когда же в окно залетел настоящий скарабей, ее естественное существо смогло пробить панцирь душевной одержимости (*Animusbesessenheit*), в результате чего мог начаться и сопровождающий лечение процесс внутренних преобразований. Существенные изменения внутренних установок означают психическое обновление, которое почти всегда сопровождается символами возрождения в снах и грезах. Скарабей представляет собой классический символ возрождения. Согласно описанию древнеегипетской книги Ам-Туат, мертвый бог Солнца в десятом цикле превращается в кеперу, скарабея, и в образе скарабея в двенадцатом цикле садится в ладью, которую обновленное Солнце ведет вверх по утреннему небосводу. Трудность в этом случае представляет лишь то, что (хотя этот символ не был знаком моей пациентке) у образованных людей зачастую нельзя с уверенностью исключить криптомнезию³⁴. К слову заметим, что психологический

³³ У Гомера души умерших «щебечут».

³⁴ Т. е. скрытое припоминание. — *Прим. ред.*

опыт постоянно сталкивается с такими случаями, в которых появление символических параллелей не может быть объяснено без обращения к гипотезе о коллективном бессознательном³⁵.

Случаи *осмысленного соответствия* — которые следует отличать от просто групп случайностей — по всей видимости, зиждутся на *архетипической* основе. По меньшей мере все случаи из моего опыта — а их очень много — обнаруживают наличие этого характерного признака. О том, что это должно значить, я уже упоминал выше³⁶. Хотя всякий, имеющий некоторый опыт в этой области, легко распознает архетипический характер подобных переживаний, он все же не в состоянии будет с легкостью поставить их во взаимосвязь с психическими условиями экспериментов Д. Райна, ибо структура архетипа здесь поначалу совсем не очевидна. Речь здесь также не идет о настолько эмоциональных ситуациях, как в моих примерах. Все же, прежде всего следует указать на то, что у Д. Райна — если брать усредненно — первая серия экспериментов дает наилучшие результаты, которые затем резко падают. Если, однако, удастся пробудить новый интерес к (самому по себе скучному) эксперименту, результаты также вновь улучшаются. Отсюда следует, что эмоциональный фактор играет значительную роль. Аффективность же в высокой степени зиждется на инстинктах, формальным аспектом коих является как раз именно архетип. Существует, однако, психологическая аналогия между обоими моими случаями и экспериментами Д. Райна, которая, правда, не лежит на поверхности. Эти на первый взгляд совершенно различные ситуации имеют в качестве своей общей характеристики известную *невозможность*. Пациентка со скарабеем находилась в «невозможной» ситуации, поскольку ее лечение зашло в тупик, и выхода было не видно. В подобных ситуациях, если они достаточно серьезны, часто наблю-

³⁵ Конечно, это с уверенностью можно установить лишь в том случае, если врач обладает необходимыми сведениями в историко-символической области.

³⁶ Могу сослаться на свои выводы в «Der Geist der Psychologie», Eranos-Jahrbuch 1946. P. 448.

даются архетипические сны, указывающие на возможность продвижения, которой прежде не замечали. Вообще, именно такие ситуации с большой регулярностью выстраивают (*konstellieren*) архетип. В некоторых случаях поэтому психотерапевт оказывается в необходимости отыскать рационально неразрешимую проблему, на которую указывает бессознательное пациента. Коль скоро она поставлена, тем самым пробуждаются к активности глубинные слои бессознательного, то есть первобытные образы, что ставит личность на путь преображения.

Во втором случае именно неосознанная озабоченность — с одной стороны, и угроза возможности летального исхода — с другой, серьезно препятствовали удовлетворительному прояснению ситуации. В экспериментах Д. Райна в конечном итоге — невозможность поставленной задачи понуждает испытуемого обратить все внимание на внутренние процессы и дает возможность проявиться бессознательному. Способ постановки вопросов в Э. С. В. — эксперименте сам по себе уже оказывает эмоциональное воздействие, полагая нечто непознаваемое и абсолютно недоступное знанию как могущее быть познанным и известное, тем самым серьезным образом привлекая внимание к возможности чуда. Вопреки предполагаемому скептицизму испытуемого, такой намек апеллирует к неосознанной, всегда и постоянно существующей готовности пережить чудо и к надежде на то, что нечто подобное, в конце концов, все же возможно. Даже в самых просвещенных умах сразу же под поверхностью лежит примитивное суеверие; и именно те, кто более всего противится ему, ранее всех поддаются его влиянию. Если же теперь серьезный эксперимент с его весомым научным авторитетом каким-то образом затрагивает эту готовность, то неизбежно возникает эмоция аффективного притяжения или отторжения. Во всех случаях возникает аффективное ожидание, которое присутствует даже в том случае, если оно отрицается.

Здесь, пожалуй, вполне уместно указать на возможность недоразумения по поводу термина «синхронность». Я избрал этот термин, поскольку одновременность двух осмысленно, однако не причинно связанных событий представлялась мне существенным

критерием. Я, таким образом, использовал здесь общий термин «синхронность» в специальном смысле временного совпадения двух или большего количества причинно не связанных событий, имеющих равное либо сходное смысловое содержание, в противоположность *синхронизму*, означающему простую одновременность двух событий.

Таким образом, синхронность означает, прежде всего, одновременность известного психического состояния с одним или с большим числом внешних событий, выступающих как осмысленные параллели с моментальным субъективным состоянием, а также — при случае — и *vice versa*³⁷. Этот случай по-своему иллюстрируют оба моих примера. В случае со скарабеем одновременность непосредственно очевидна, во втором примере, напротив — нет. Конечно, стая птиц способна вызвать некоторую тревогу, однако это вполне объясняется причинно. Тем не менее жена моего пациента прежде не знала за собой такой тревожности (последняя могла бы сравниться разве что с моей собственной врачебной озабоченностью), ибо симптомы (боли в шее) были совсем не таковы, чтобы дилетант мог почуять за ними что-то недоброе. Однако бессознательное зачастую знает больше чем сознание, почему мне и кажется возможным, чтобы подсознание жены уже на тот момент ощущало опасность. Конечно, этого нельзя доказать, однако подобная возможность и, более того — даже вероятность, безусловно, существует. Следовательно, если мы исключим такое осознанное психическое содержание, как представление о смертельной опасности, то в этом случае существует очевидная одновременность птичьей стаи в ее традиционном значении со смертью супруга. Психическое состояние, если мы отвлечемся от хоть и возможного, однако не доказанного возбуждения бессознательного, зависит от происходящего вовне. Психика супруги умершего представляется вовлеченной в процесс уже хотя бы потому, что птичья стая опустилась возле нее, и именно она ее заметила. По этой причине мне кажется также весьма вероятным, что ее бессознательное было

³⁷ Лат. — наоборот.

подготовлено (konstelliert). Сама по себе стая птиц имеет традиционное мантическое значение³⁸. Оно же выступает на первый план и в истолковании супруги умершего, и потому кажется, что птицы олицетворяют собой бессознательное предчувствие смерти. Старые врачи романтической школы, возможно, стали бы говорить здесь о «симпатии» или о «магнетизме», однако, как уже упоминалось, подобные феномены невозможно объяснить причинно, если только мы не позволяем себе довольствоваться фантастическими гипотезами *ad hoc*.

Истолкование стаи птиц как предвестия основывалось, как мы видели, на двух предшествующих совпадениях подобного же рода. Его [такого истолкования] еще не существовало на момент смерти бабушки. В тот момент коинциденция была представлена лишь смертью и скоплением птиц и была непосредственно очевидна. В третьем случае она же могла быть распознана как таковая не раньше, чем в помещение был внесен умирающий.

Я упоминаю обо всех этих осложнениях, поскольку они имеют значение для объема понятия синхронности. Возьмем теперь другой случай. Один из моих знакомых видит и переживает во сне внезапную и насильственную смерть своего друга, со всеми характерными деталями. Сновидец находится в Европе, а его друг — в Америке. Телеграмма, пришедшая на следующее утро, подтверждает смерть, а письмо, прибывшее десятью днями позже, — все ее подробности. При сопоставлении европейского времени с американским выясняется, что смерть наступила по меньшей мере за один час до знаменательного сна. Сновидец отправился в постель весьма поздно и не спал до часу ночи. Сон ему приснился в два часа пополудни. Сновидение *не было одновременным* со смертью. Переживания подобного рода часто имеют место либо после, либо до критического события. И. В. Дунн (I. W. Dunn)³⁹ упоминает один особенно поучительный сон, ко-

³⁸ Литературным примером могут служить Ивиковы журавли. Если стая сорок с шумом садится возле дома, это означает смерть ее обитателя и т. д. Не следует забывать также и о толкованиях авгуров.

³⁹ An Experiment with time. 1927. P. 34 ff.

торый он увидел весной 1902 года, принимая участие в Бурской войне: ему привиделось, что он стоит на вершине вулканической горы. То был *остров*, на котором ему уже доводилось бывать во сне и о котором он знал, что ему непосредственно грозит катастрофическое вулканическое извержение (как на Кракатау!). Объятый ужасом, он решил спасти 4000 жителей острова. Для этого он попытался убедить французские власти на соседнем острове немедленно снарядить все имеющиеся корабли для акции спасения. Здесь сон — благодаря мотиву спешки, погони и недостижимости — стал развиваться по сценарию типичного кошмара, причем сновидец непрестанно слышал во сне одну и ту же фразу: «*Четыре тысячи человек погибнут, если не...*» Несколькими днями позже он получил свою почту с очередным номером Daily Telegraph, и его взгляд упал на следующее сообщение:

КАТАСТРОФИЧЕСКОЕ ИЗВЕРЖЕНИЕ на Мартинике

**Город сметен с лица земли
огненной лавой.**

Возможное число жертв свыше 40 000.

Сон приснился ему не в день самой катастрофы, а лишь тогда, когда газета с сообщением о трагедии была уже в пути. Читая заметку, он неверно прочел: 4 000 вместо 40 000. Ошибочное восприятие прочно укоренилось в его голове в качестве паранезии, так что он, пересказывая свой сон, всегда говорил о четырех тысячах погибших вместо сорока. Лишь спустя целых пятнадцать лет, копируя для себя ту самую газетную статью, он обнаружил, что заблуждался. Его подсознание словно бы допустило ту же ошибку в чтении, что и он сам.

Тот факт, что незадолго до прихода известия наяву оно же может привидеться во сне, засвидетельствован довольно частыми случаями, когда, например, во сне мы видим именно тех людей, от которых со следующей почтой получаем письмо. Мне самому несколько раз приходилось отмечать, что в тот момент, когда

было получено предвосхищающее сновидение, письмо уже находилось в почтовом отделении адресата. Могу из собственного опыта подтвердить также и возможность ошибочного прочтения. В рождественские каникулы 1918 г. я занимался орфикой, и в частности орфическим фрагментом у *Малалы*, где первоначальный свет «тринитарно» обозначается как Метис, Фанес и Эрисепей. При этом я упорно читал 'Нрикалаῖος вместо стоящего в тексте 'Нрикелῖος. (Сами по себе встречаются оба способа чтения.) Это неверное прочтение затем закрепилось в виде парамнезии, и позднее я всегда вспоминал это имя как 'Нрикалаῖος, и лишь по прошествии 30 лет обнаружил, что в тексте у *Малалы* стоит 'Нрикелῖος. Как раз к этому времени одна из моих пациенток, с которой я на тот момент не виделся уже около месяца и которая совершенно не была знакома с моими исследованиями, увидела такой сон: незнакомый человек передал ей листок, в котором был написан «латинский» гимн богу *Ericipaus*. Проснувшись, она смогла записать этот гимн. Его язык был своеобразной смесью латинского, французского и итальянского. Эта дама имела некоторые элементарные школьные познания в латыни, немного лучше знала итальянский и бегло говорила по-французски. Имя *Ericipaus* было ей совершенно незнакомо, что вполне понятно, ибо она не обладала познаниями в области классики. Мы оба жили на расстоянии приблизительно 30 километров друг от друга и уже около месяца никак не общались. Примечательным образом вариация в имени, т. е. его «ошибочное прочтение», касается именно той же самой гласной, что и в моем случае, где я читал **а** вместо **е**: ее бессознательное всего лишь ошиблось в иную сторону, прочтя вместо **е** — **і**. Поэтому я предполагаю, что она бессознательным образом «прочла» не мою ошибку, а скорее — лишь текст, в котором встречается латинская транслитерация *Erispaus*.

Синхронистические события строятся на *одновременности двух различных психических состояний*. Одно есть нормальное, вероятное (т. е. причинно в достаточной мере объяснимое), второе же — причинно из первого не выводимое, именно критическое переживание. В случае со внезапной смертью последнее не может быть непосредственно распознано как «экстрасенсорное

восприятие» (Е. S. P.), но может быть верифицировано как такое лишь задним числом. Также и в случае со скарабеем непосредственно пережитое есть психическое состояние, или психический образ, отличающийся от сновидческого образа лишь тем, что он может быть непосредственно подтвержден. В случае со стаей птиц речь у женщины идет о неосознанной альтерации⁴⁰ или опасении, которое у *меня* было осознанным и заставило направить пациента к кардиологу. Во всех этих случаях — независимо от того, идет ли речь о пространственных или временных Э. С. В., — присутствует одновременность нормального или обычного восприятия с иным, не выводимым причинно состоянием или переживанием, объективность которого зачастую может быть верифицирована лишь постфактум. Это определение следует держать в поле зрения в особенности тогда, когда речь идет о будущих событиях. Они очевидным образом являются не *синхронными*, а *синхронистичными*, ибо в качестве психических образов воспринимаются как *настоящие*, т. е. так, словно бы объективное событие уже произошло. *Неожиданное содержание, которое непосредственно или опосредованно соотносится с объективным внешним событием, коинцидирует с обычным психическим состоянием*: такое явление я называю синхронностью и полагаю, что речь здесь идет об одной и той же категории событий — независимо от того, представляется ли их объективность отделенной от моего сознания пространственным или временным образом. Это воззрение подтверждается также и результатами, полученными Д. Райном, поскольку ни пространство, ни время, по меньшей мере, в принципе, не оказывают влияния на синхронность. Пространство и время, т. е. сообразные с рассудком координаты подвижного тела, суть в основе, пожалуй, одно и то же, почему и принято говорить о «временных промежутках», а еще Филон Иудей говорит: «Διάσθημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεώς ἐστὶ ὁ χρόνος»⁴¹. Можно с тем же успехом пространственную синхронность пони-

⁴⁰ Т. е. изменения психики. — Прим. перев.

⁴¹ «Время есть протяженность движения неба». De Opificio Mundi 26, *Philonis Alexandrini Opera* ed. Leop. Cohn. I. P. 8.

мать как восприятие во времени, однако примечательно, что отнюдь не так же просто временную синхронность воспринять как пространственную, ибо мы не можем представить себе пространства, в котором будущие события уже объективно существовали бы и посредством устранения этой пространственной дистанции могли бы быть пережиты как настоящие. Поскольку, однако, как мы видим на опыте, пространство и время при известных условиях могут представляться сведенными практически к нулю, тем самым отпадает также и причинность, ибо она привязана к существованию пространства, времени и телесных изменений, так как состоит из причины и действия. На данном основании феномен синхронности принципиально не может быть поставлен во взаимосвязь с какими бы то ни было причинными представлениями, а значит, соединение осмысленно совпадающих факторов с необходимостью должно мыслиться как непричинное.

Здесь нас, конечно же, подстерегает искушение — за неимением установимой причины предположить причину *трансцендентальную*. «Причиной», однако, *может быть лишь установившаяся величина*. Трансцендентальная причина есть, таким образом, *contradictio in adjecto*, ибо ничто трансцендентальное по определению никоим образом не может быть [нами] установлено. Если мы не желаем рисковать, делая предположение о непричинности, то нам не остается ничего иного, как объявить все так называемые синхронистические феномены простыми случайностями, но тем самым мы приходим в противоречие с результатами экспериментов Райна и иными вполне достоверными фактами. Либо мы вынуждены прибегнуть к соображениям в духе изложенных выше — подвергнув, тем самым, критике принципы нашего мирообъяснения в том смысле, что пространство и время в определенной системе лишь тогда представляют собой постоянные величины, когда они измеряются вне зависимости от психического состояния. Так в основном и происходит при естественнонаучных экспериментах. Если же происходящее наблюдается вне экспериментальных ограничений, то наблюдатель может прийти в известное эмоциональное состояние, при котором пространство и время станут изменяться

в сторону сокращения. Всякое эмоциональное состояние вызывает изменение сознания, которое П. Жане охарактеризовал как «*abaissement du niveau mental*», т. е. при нем наступает известное сужение сферы сознания при одновременном усилении бессознательного, что (особенно в случае сильных аффектов) понятно без дальнейших объяснений даже и непрофессионалу. Тонус бессознательного в известной степени повышается, вследствие чего легко возникает уклон в направлении от бессознательного к сознанию. Сознание тем самым попадает под влияние бессознательных, инстинктивных импульсов и содержаний. Последние, как правило, являют собой *комплексы*, которые в конечном итоге покоятся на архетипах, т. е. «инстинктивной модели» («*instinctual pattern*»). Наряду с этими последними в бессознательном присутствуют *сублиминальные восприятия*, а также забытые (т. е. либо только на данный момент не воспроизводимые, либо не воспроизводимые вообще, образы воспоминаний). Под сублиминальными содержаниями следует подразумевать восприятия того, что я обозначил бы как необъяснимое «знание», или «присутствие» (*Vorhandensein*). В то время как восприятия могут быть отнесены к возможным или вероятным подсознательным чувственным возбуждениям, «знание» или «присутствие» бессознательных образов либо не имеет распознаваемой основы, либо налицо распознаваемые причинные отношения к известным, ранее уже имевшимся (зачастую архетипическим) содержаниям. Однако эти образы (*независимо от того, коренятся ли они в уже имеющихся основаниях или нет*) состоят в отношениях аналогии или эквивалентности, т. е. в отношении осмысленном, с объективными событиями, не имеющими с ними никакой — ни распознаваемой, ни даже мыслимой — причинной связи. Как, например, может удаленное в пространстве или даже во времени событие стать причиной возникновения соответствующего психического образа, если необходимый для его передачи энергетический процесс невозможно даже помыслить? Сколь бы непонятным это ни выглядело, мы все же, в конце концов, вынуждены предположить, что в бессознательном налицо нечто вроде априорного знания

или, лучше сказать, такое «присутствие» событий, которое не имеет под собой никакой причинной основы. В любом случае, наше понятие причинности оказывается непригодным для объяснения фактов. При этом запутанном положении вещей имеет смысл вспомнить вышеприведенное доказательство, что лучше всего сделать на материале наших примеров. В случае с экспериментом Д. Райна я делаю предположение, что вследствие напряженного ожидания (т. е. эмоционального состояния испытуемого) уже имеющийся — верный, однако бессознательный — образ результата дает возможность сознанию выдать более чем просто вероятное количество угадываний. Сон о скарабее есть осознанное представление, обусловленное тем, что [в сознании] уже возник образ ситуации, которая реально возникает лишь на следующий день, а именно — рассказа о сне и последующем появлении жука. Жена моего умершего пациента бессознательно знала о надвигающейся смерти супруга. Стая птиц вызвала в ее памяти соответствующие образы воспоминаний и тем самым страх. Точно так же почти одновременный сон о насильственной смерти друга проистек из уже имеющегося бессознательно-го знания о ней.

Похоже, что во всех этих и сходных случаях мы имеем дело с а priori существующим, причинно не объяснимым знанием о предметах или фактах, обычное знание о которых в данное время невозможно. Феномен синхронности, таким образом, состоит из двух факторов: 1) бессознательный образ приходит в сознание прямо (т. е. словесно) или косвенно (в виде символа или намека) как сон, наитие или предчувствие; 2) с этим образом вступает в соответствие объективное событие. Можно удивляться в равной степени тому и другому. Как приходит бессознательный образ или как осуществляется соотнесение? Я очень хорошо понимаю, почему многие предпочитают сомневаться в действительности подобных вещей. Я хочу здесь лишь задать вопрос. Дать же на него ответ рискну в последующем изложении.

Относительно роли, которую играет в осуществлении синхронических событий аффект, я хотел бы упомянуть, что это никоим образом не новая идея, но что она ясно осознавалась

еще Авиценной и Альбертом Великим. Альберт Великий говорит: «Я нашел (относительно магии) у Авиценны в шестой книге *Naturalia* одно убедительное представление о том, что душе человека присуща известная сила (*virtus*) изменять вещи, и потому вещи подчинены ей; [она проявляется] именно тогда, когда душа пребывает в большом избытке любви, ненависти или чего-либо подобного (*quando ipsa fertur in magnum amoris excessum aut odii aut alicuius talium*). Если, таким образом, душа человека приходит в избыток какой-либо страсти, то можно воочию, опытным путем убедиться, как он [человек] магически увязывает между собой вещи и направляет их к тому, чего желает (*fertur in grandem excessum alicuius passionis invenitur experimento manifesto quod ipse ligat res et alterat ad idem quod desiderat et diu non credidi illud*). И я долго этому не верил (!), однако после того как ознакомился с книгами по никромантии, книгами о волшебных знаках (*imaginum*) и магии, я нашел, что действительно эмоциональность (*affectio*) человеческой души есть главный корень всех этих вещей, будь то потому, что она, благодаря своей эмоции, изменяет свое тело и другие вещи, к которым склоняется, или потому, что ей, благодаря ее достоинству, подвластны другие, низшие вещи, или, может быть, оттого, что таковой безграничной эмоциональности сопутствуют благоприятное время, строй небес или же иная сила, как-либо действующая, мы (вследствие этого) верим, что действие, вызываемое этой силой, было совершено душой (*cum tali affectione exterminata concurrat hora conveniens aut ordo coelestis aut alia virtus quae quodvis faciet, illud reputavimus tunc animam facere*)... Итак, кто пожелает узнать эту тайну, дабы способствовать ее раскрытию, тому надлежит знать, что всякий может магически воздействовать на все вещи, если войдет в большой преизбыток чувств... И тогда пусть он творит так в тот самый час, когда придет к нему это наитие, и с теми вещами, какие предпишет душа. Тогда душа его будет столь жаждать ею искомого, что сама изберет наилучший звездный час, властвующий над вещами, благоприятными для той цели. Итак, сама душа сильнее жаждет того или иного, сотворяя всякую вещь более действенной и сродной тому, что явится в конце... Подобным же образом

достигается совершение всего, чего с силой жаждет душа. Все, что она творит с этой целью, обладает движущей силой и ответственностью в том, чего она ищет» и т. д.⁴²

Приведенный текст ясно свидетельствует о том, что синхронистические («магические») процессы рассматривались как зависимые от аффекта. Естественно, Альберт Великий объясняет это, в соответствии с духом своего времени, с помощью предположения о магической способности души, не принимая во внимание, что душевный процесс является в той же степени упорядоченным («angeordnet»), что и само коинцидентное представление, предвосхищающее физический, внешний процесс. Кoinцидентное представление происходит из бессознательного и потому относится к тем «*cogitationes quae sunt a nobis independentes*»⁴³, которые, по мнению *Арнольда Гейлинкса* (Arnold Geulinx), исходят от Бога, а не порождаются личным мышлением⁴⁴. Также и *Гете* в отношении синхронистических событий мыслит «магически». Так, в *Эккермановых «Беседах»* он говорит: «Во всех нас есть нечто от электрических или магнитических сил, и в зависимости от того, входим ли мы в соприкосновение с чем-то равным или неравным себе, мы, подобно магниту, притягиваем [его] к себе или от себя отталкиваем»⁴⁵.

Вернемся от этих общих размышлений вновь к нашей проблеме эмпирических основ синхронности. Добыча опытного материала, могущего предоставить возможность для достаточно уверенных заключений, на первых порах представляет собой главный вопрос, на который не так-то легко получить ответ. Ибо опыты, о которых идет речь, отнюдь не очевидны. Поэтому, коль скоро у нас есть решимость расширить базис познания природы, необходимо рискнуть забраться в самые темные уголки и найти в себе мужество и дерзость отместить от себя

⁴² De mirabilibus mundi. Инкунабула Цюрихской Центральной библиотеки, не датирована. (Есть ее Кельнская перепечатка, 1485 г.)

⁴³ (лат.) — устроения, от нас не зависящие

⁴⁴ Metaphysica Vera. Pars III, Sec. Sc. ed. J. P. N. Land. 1892. P. 187f.

⁴⁵ Insel-Verlag. P. 359 f.

предвзятости нашего нынешнего мировоззрения. Когда *Галилей* при помощи своего телескопа открыл спутники Юпитера, он тут же столкнулся с предвзятостью и недоверием современного ему ученого мира. Никто не знал, что такое телескоп и на что он способен. Никто и никогда прежде не вел речи о спутниках Юпитера. Естественно, что всякая эпоха считает, что во все прежние эпохи люди судили ограниченно и предвзято, и ныне так думают более чем когда-либо прежде, заблуждаясь тем самым так же, как во все прошлые времена, мыслившие сходным же образом. Сколь часто уже приходилось нам наблюдать вынесение приговора истине! Печально, но, к сожалению, верно, что человек не извлекает из истории никаких уроков. Ничто другое не может быть для нас причиной больших затруднений, ибо если мы вознамерились собрать сколь-нибудь вразумительный опытный материал по столь темному предмету, мы наверняка найдем его именно там, где все авторитеты дружно уверяли нас в совершенной напрасности поиска.

Рассказ об отдельных достопримечательных событиях — сколь бы надежно они ни были засвидетельствованы — дело всегда не особенно благодарное и может привести самое большее к тому, что рассказчик прослышет легковерным человеком. Даже столь тщательная регистрация и верификация огромного количества фактов, какую мы можем видеть в труде *Э. Гернея*, *Ф. Майерса* и *Ф. Подмора*⁴⁶, не произвела на ученый мир практически никакого впечатления. Похоже, что большая часть «специалистов», то есть психологов и психиатров, об этой книге вообще ничего не знают⁴⁷.

⁴⁶ *Phantasms of the Living*. 1886. 2 тома.

⁴⁷ В последнее время *Паскаль Иордан* весьма достойным образом принялся за научные исследования пространственного ясновидения (*Zentralblatt fuer Psychotherapie*, Bd. IX, 1936, Heft 3). Я хотел бы также указать и на его сочинение *Verdrängung und Komplementarität*, 1947, которое важно для взаимосвязи между микрофизикой и психологией бессознательного.

Результаты Э. С. В.⁴⁸ и П. К.⁴⁹-экспериментов подводят под феномен синхронности статистически осязаемую основу и одновременно указывают на ту значительную роль, которую при нем играет психический фактор. Это побудило меня задаться вопросом о том, нельзя ли выработать методику, позволяющую, с одной стороны, выявлять феномен синхронности, а с другой — в такой мере распознавать психические содержания, чтобы это позволило нам обрести хотя бы некоторые отправные точки в отношении природы участвующих психических факторов. Я спрашивал себя, не может ли существовать метод, который дал бы возможность получать измеримые, т. е. количественно установимые результаты, одновременно позволяя хотя бы отчасти разглядеть психические причины синхронности. В том, что для феномена синхронности требуются существенные психические условия, мы могли убедиться, уже наблюдая Э.С.В.-эксперименты, хотя эти последние по своему роду ограничиваются фактом коинциденции и лишь подчеркнуто отмечают ее психическую обусловленность, не давая этому фактору никакого дальнейшего освещения. Я давно уже знал о существовании известных интуитивных (так называемых мантических) методик, исходящих главным образом из психического фактора, а действительность синхронности предполагающих как саморазумеющуюся. Я прежде всего обратил особое внимание на ту вспомогательную технику интуитивного постижения целого, что характерна для Китая, а именно на И-Цзин (или И-Цин). Китайский дух, в противоположность западному, воспитанному на греческий лад, стремится не к пониманию частности ради нее самой, но к мировоззрению, воспринимающему отдельное как часть всеобщего. Для чистого интеллекта подобная познавательная операция по понятным причинам невозможна. Поэтому суждение в большей степени должно опираться на иррациональные функции сознания, а именно на ощущение (как *sense du reel*⁵⁰) и на интуицию (как на восприятие, определяемое главным образом сублиминальными содержаниями). Таким образом, И-Цзин,

⁴⁸ Э. С. В. — экстрасенсорное восприятие

⁴⁹ П.К. — эксперименты — психокинетические эксперименты.

⁵⁰ (фр.) — чувство реальности.

эта — не побоюсь сказать — экспериментальная основа классической китайской философии, представляет собой методiku, с древних времен предназначенную для целостного постижения ситуации и дающую возможность рассматривать любую частную проблему в рамках великой игры противоположностей Инь и Ян.

Постижение целостности, разумеется, есть цель также и естествознания. Однако эта цель с неизбежностью лежит в большом отдалении, ибо естествознание по мере возможности использует экспериментальный подход и в любом случае подходит к проблеме статистически. Эксперимент же заключается в определенной постановке вопроса, такой, которая по возможности исключала бы все мешающее и не относящееся к делу. Эксперимент ставит условия, навязывает их природе, вынуждая ее таким образом дать ответ на поставленный человеком вопрос. При этом ей отказано в праве отвечать из полноты своих возможностей, поскольку последние серьезным образом ограничиваются. Для этой цели в лаборатории создается искусственно ограниченная постановкой вопроса ситуация, принуждающая природу дать по возможности однозначный ответ. Свобода природы в ее неограниченной целостности при этом совершенно исключена. А чтобы узнать, какова же природа в своей свободе и своей ничем не стесненной целостности, нам требуется такая постановка вопросов, которая оговаривала бы как можно меньше условий, либо обходилась без них вообще, тем самым предоставляя природе возможность давать ответы из своей полноты.

Известный твердо установленный порядок эксперимента представляет собой неизменный фактор обобщающей результаты и сравнительной статистики. При интуитивном или мантическом целостном эксперименте, напротив, нет необходимости в вопросе, ставящем какие-либо условия и тем самым ограничивающим целостность природного процесса. Последнему даны все шансы, какие он только может иметь. В И-Цзин монетки падают и катятся как им угодно⁵¹. На неясный вопрос следует мало-

⁵¹ Если эксперимент производится с классическими стеблями тысячелистника, то разделение 49 стеблей представляет собой фактор случайности.

вразумительный ответ. Таким образом, здесь условия для реакции целого прямо-таки идеальные. Однако бросается в глаза также и ее недостаток: в противоположность естественнонаучному эксперименту здесь мы не знаем, что именно произошло. Это затруднение еще в XII веке до нашей эры попытались преодолеть два китайских мудреца, сделав попытку, основываясь на гипотезе единства всей природы, объяснить одновременность психического состояния с физическим событием как *равнозначность, тождественность* (Gleichsinnigkeit). Иными словами: они предположили, что как в психическом, так и в физическом состоянии выражает себя одно и то же бытие. Однако для того чтобы подтвердить эту гипотезу, необходимо было, при всей кажущейся свободной незаданности эксперимента, *одно* условие, а именно — необходима была определенная форма физического процесса, т. е. методика или техника, которая заставила бы природу давать свои ответы в четных или нечетных числах. Эти последние как представители Инь и Ян свойственны как бессознательному, так и природе в образе противоположностей, т. е. матерей и отцов всего происходящего, и потому образуют *tertium comparationis*⁵² между психическим внутренним и физическим внешним мирами. Так двое мудрецов изобрели методику, с помощью которой внутреннее состояние могло быть представлено как внешнее и *vice-versa*⁵³. Для этого, правда, требовалось знание (интуитивное) того, как следует истолковывать каждую фигуру оракула. И-Цзин поэтому представляет собой набор из 64 толкований, в коих разрабатывается смысл каждой из 64 возможных Инь-Ян комбинаций. Эти толкования формулируют внутреннее, бессознательное знание, соответствующее тому или иному состоянию сознания. С этой психической предпосылкой коинцидирует случайный результат метода, а именно четные и нечетные числа, получаемые от падения монет либо случайного разделения стеблей тысячелистника⁵⁴.

⁵² (лат.) — третье сравнения.

⁵³ (лат.) — наоборот.

⁵⁴ См. ниже.

Эта методика, как и все дивинаторные, т. е. интуитивные техники, основывается на принципе не причинной, или синхронической взаимосвязи⁵⁵. При практическом проведении эксперимента действительно происходят многочисленные и очевидные для непредвзятого наблюдателя случаи, которые рационально и с некоторой долей насильственности можно было бы объяснить как проекции. Если же предположить, что они действительно суть то, чем они кажутся, то речь идет об осмысленных коинциденциях, для коих, насколько нам известно, не существует рациональных объяснений. Методика заключается в том, что либо 49 стблей тысячелистника произвольно делятся пополам и обе половины затем разделяются на группы по 3 и 5, либо кидаются три монеты, причем всякое преобладание численного выражения лицевых и обратных сторон монет, т. е. орла (3) и решки (2) — определяет форму гексаграммы⁵⁶. Эксперимент основывается на триадическом принципе (две триграммы) и состоит из 64 комбинаций (Mutationen), соответствующих равному количеству психических ситуаций. Они подробно разбираются в тексте и относящихся к нему комментариях. Существует, однако, и западная, идущая из античности, методика⁵⁷, основывающаяся в общих чертах на том же самом принципе, что и И-Цзин. Разница лишь в том, что на Западе этот принцип является не триадическим,

⁵⁵ Это обозначение я впервые сделал достоянием гласности в моей речи, посвященной памяти *Рихарда Вильгельма* (Richard Wilhelm) (10 мая 1930 г. в Мюнхене). Эта речь была опубликована во втором и последующих изданиях «Тайны золотого цветка» (издана совместно *Вильгельмом* и мною в 1929 г.). Там р. XI значит: «Наука И-Цзин основывается не на причинном принципе, а на некоем до сих пор не названном — поскольку у нас не встречающемся, — на принципе, которому я предварительно и в виде опыта дал название синхронистического.

⁵⁶ Я отсылаю к: *Рихард Вильгельм*: И-Цзин, Книга Перемен. 1924, III издание. 1950.

⁵⁷ Упомянута еще в *Liber Etymologiarum Исидора Севильского* Lib. VIII, cap. IX, 13.

а знаменательным образом тетрадическим, и результатом является не гексаграмма, составленная из линий Ян и Инь, а шестнадцать кватернионов, состоящих из четных и нечетных чисел. Двенадцать из них согласно известным правилам помещаются в астрологической схеме домов. Основу эксперимента составляют 4 на 4 строки, каждая из которых состоит из случайного количества точек. Последние отмечаются спрашивающим на песке либо на бумаге справа налево⁵⁸. Взаимодействие различных факторов в истинно западном духе, в значительно большей мере, нежели И-Цзин, входит в частности. Также и здесь в изобилии встречаются осмысленные коинциденции, которые, однако, в основном более труднопонимаемы, и потому результаты здесь гораздо менее ясны и очевидны, нежели в И-Цзин. В западной методике, с XIII века известной как *Ars Geomantica*⁵⁹, или *Искусство пунктира*⁶⁰ и имевшей довольно широкое распространение, не приняты подробные комментарии, поскольку ее употребление было лишь мантическим и никогда философским, как в случае с И-Цзин.

Результаты обоих подходов, как И-Цзин, так и *Ars Geomantica*, хотя и лежат в искомом нами направлении, однако же не предоставляют никаких средств к точному пониманию. Я поэтому стал осматриваться в поисках иной интуитивной техники и натолкнулся на *астрологию*, которая — по меньшей мере в ее современной форме развития — претендует на то, чтобы давать относительно целостные образы характеров. В сфере этой методики нет недостатка в пространных комментариях. Здесь мы имеем скорее обескураживающий избыток таковых, свидетельствующий о том, что истолкование будет делом непростым и не особенно точным. Осмысленное совпадение, которого мы ищем,

⁵⁸ Также для этой цели могут быть использованы какие-либо зерна или некоторое количество игральные кости.

⁵⁹ (лат.) — искусство геомантики.

⁶⁰ Наилучшим образом представлена у Роберта Флудда (1574–1637) в *De Arte Geomantica*. См. также *Thorndike: A History of Magic and Experimental Science*. 1929, II, 110.

в этом случае вполне и с легкостью очевидно, поскольку с древнейших времен существуют устоявшиеся значения планет, домов, зодиакальных знаков и астрологических конфигураций, на которых может основываться истолкование того или иного факта. Правда, здесь все еще можно выдвинуть то возражение, что результат не соответствует психологическому знанию о ситуации либо характере, о котором идет речь, или сделать то труднопроверяемое утверждение, что постижение характера есть дело глубоко субъективное, ибо в области знания о характерах не существует надежных, бесспорных, измеримых или количественных признаков: возражение, которое, как известно, выдвигается также и против графологии, несмотря на то что ее употребление давно уже нашло практически всеобщее признание.

Вследствие этой критики и отсутствия надежных критериев для определения свойств характера, требуемая астрологией осмысленная коинциденция структуры гороскопа и характерных свойств личности представляется здесь неприменимой для нашей цели. Если поэтому мы хотим спровоцировать астрологию на высказывание о не причинных связках событий, то на место неопределенной диагностики характера нам следует поставить ясное и не подлежащее сомнению фактическое содержание. Таковым являются, к примеру, супружеские отношения между двумя людьми⁶¹. Мифологическим и традиционным астрологическим и алхимическим соответствием с давних пор является

⁶¹ Другими однозначно определенными фактами могли бы быть убийство или самоубийство. Подобный материал можно найти у Г. фон Клокера (*Astrologie als Erfahrungswissenschaft*, 1927, p. 232 ff и 260 ff) Статистические данные, в которых, к сожалению, отсутствует сопоставление со средними обычными показателями и которые поэтому не применимы для наших целей. Напротив, Поль Фламбар (*Preuves et Bases de l'Astrologie Scientifique*, 1912, p. 79 ff) графически представил статистику об асценденте у духовно выдающихся личностей (123 человека). Можно наблюдать отчетливые скопления в углах воздушного тригона (♊, ♎, ♋). Этот результат был подтвержден еще тремьями случаев.

conjunctio Solis (☉) et Lunae (☾)⁶², любовная связь Марса (♂) с Венерой (♀), а также связь этих планет с асцендентом и десцендентом. Последнее отношение также должно принимать-ся во внимание, ибо ось асцендента со времен древности считалась особенно важной для свойств личности⁶³. Следовало бы поэтому посмотреть, не обнаружится ли в гороскопах супружеских пар большее количество коинциденций ☉ — ☾ или ♂ — ♀, нежели у не связанных браком⁶⁴. Для проведения подобного

⁶² (лат.) — соединение Солнца и Луны.

⁶³ Здесь более или менее опытный астролог едва ли сможет сдержать усмешку, ибо для него подобные соответствия являются попросту саморазумеющимися. Классическим примером является связь Гете с Кристиной Вульпиус, т. е. ☉ 5 0П ♄ ☾ 7 0П ♄.

⁶⁴ Эта концепция присутствует уже у *Птолемея*: «Apponit (Ptolemaeus) autem tres gradus concordiae: Primus cum Sol in viro, et Sol vel Luna in femina, aut Luna in utrisque, fuerint in locis se respicientibus trigono, vel hexagono aspectu. Secundus cum in viro Luna, in uxore Sol eodem modo disponuntur. Tertius cum hoc alter alterum recipiat». («(Птолемей) полагает, что есть три степени (супружеского) согласия: первая – когда Солнце у мужа и Солнце и Луна у жены или же Луна у обоих, будут располагаться в (круге гороскопа) в виде треугольника или шестиугольника; вторая – когда у мужа Луна, а у жены Солнце расположатся таким же образом; третья – когда это (т. е. расположение светил) противоположно») (лат.) — На этой же странице *Карданий* цитирует *Птолемея* (de astrorum iudiciis) — (О предустановлениях звезд) (лат.): «Omnino vero constantes et diurni convictus permanent quando in utriusque conjugis genitura luminaria contigerit configurata esse concorditer». — («Совершенно очевидно, что постоянство и повседневная совместная жизнь (=согласие в семье) присутствуют тогда, когда у обоих супругов положения светил в час рождения будут иметь удачную (т. е. подходящую друг другу) конфигурацию»). (лат.) — Особенно благоприятным для брака он считает союз мужской Луны и женского Солнца. *Иероним Кардан*: Opera Omnia, 1663, T. V. Commentaria in Ptolemaei librorum de iudiciis astrorum — (Комментарии на предустановления звезд) (лат.) — lib. IV. P. 332.

исследования не нужно веры в астрологию, необходимы лишь даты рождения, эфемериды и таблица логарифмов, с помощью коих может быть рассчитан гороскоп. Как показывают три упомянутых мантических процедуры, методикой, адекватной сущности данного случая, будет методика *счета*. С древних времен люди пользовались числом для установления осмысленной, т. е. поддающейся истолкованию, коинциденции. Число есть нечто особое, можно даже сказать — нечто таинственное. Никто не в силах лишить число его нуминозного нимба. Если — говорится в учебнике математики — лишить каждый предмет в определенной группе его качеств, то все же в конце концов неприкосновенным останется одно — их количество, что придает числу характер некоей по всей видимости обязательной величины. (Я занимаюсь здесь не логикой математического доказательства, но лишь его психологией!) Ряд целых чисел неожиданным образом представляет собой более, чем просто ряд идентичных единиц: он содержит в себе всю математику и все, что в ней когда-либо еще будет открыто. Число есть поэтому необозримая величина, и отнюдь неспроста именно счет является адекватным методом в обращении со случаем. Хотя я и отнюдь не намерен вызваться сказать нечто проясняющее относительно внутренней связи между двумя столь несоизмеримыми предметами, какими представляются синхронность и число, я все же не премину подчеркнуть, что число и счет не только с давних пор связывались с синхронностью, но оба они обладают таинственностью и нуминозностью как общим тому и другому качеством. Число с древних времен использовалось для обозначения нуминозного объекта, и все числа от 1 до 9 являются «священными», равным образом 10, 12, 13, 14, 28, 32 и 40 выделяются особой значимостью. Пожалуй, самым элементарным свойством объекта являются его единство и множественность. Для упорядочивания хаотического разнообразия явления в первую очередь служит число. Оно есть инструмент, данный для установления порядка или для постижения уже существующей, однако еще не распознанной закономерности, т. е. некоторой упорядоченности (*Angeordnetseins*). Оно есть, по-видимому,

наиболее примитивный элемент порядка, коим обладает человеческий дух, причем числам от 1 до 4 принадлежит наибольшая частота употребления и наибольшая широта распространения, т. е. примитивные схемы порядка — это по большей части триады и тетрады. Что число имеет некую архетипическую подоплеку, не есть только мое предположение, но предположение некоторых известных математиков, в чем мы еще будем иметь возможность убедиться ниже. Поэтому если мы психологически определим число как приведенный к осознанию архетип порядка⁶⁵, то это, пожалуй, не будет выглядеть чересчур смелым заключением. Достопримечательно, что также и бессознательные, спонтанно порождаемые психикой целостные образы (*Ganzheitsbilder*), или символы самости в мандала-форме, имеют выраженную математическую структуру. Как правило, это четверица (*Quaternitaet*) либо ее производные⁶⁶. Эти образы не только выражают порядок, но и устанавливают его. Поэтому они появляются чаще всего при состояниях психической дезориентации в качестве компенсаций хаотического состояния либо же они облачают в форму нуминозные опыты. При этом следует особо отметить, что эти структуры не являются изобретениями сознания, но спонтанными продуктами бессознательного, что в достаточной мере засвидетельствовано опытом. Естественно, что сознание способно имитировать эти упорядоченные образы, однако подобные имитации никоим образом не доказывают, что также и их оригиналы в свою очередь были изобретениями сознания. Из приведенного неопровержимо следует, что бессознательное использует число как фактор порядка.

Когда в следующей главе мы обратимся к проблеме астрологического синхронистического доказательства, лишь расчеты и цифры смогут помочь нам в обнаружении следа.

⁶⁵ *Symbolik des Geistes*, Zürich, Rascher Verlag, 1948. P. 469.

⁶⁶ Сп.: *Gestaltungen des Unbewußten*. Zürich: Rascher Verlag, 1950. p. 95ff. u. 189gff.

Глава III

Предшественники идеи синхронности

Принцип причинности говорит нам, что соединение *causa* и *effectus*⁶⁷ есть необходимое соединение. Принцип же синхронности утверждает, что члены осмысленной коинциденции соединены между собой посредством *одновременности* и *смысла*. Если мы, таким образом, предположим, что эксперименты по экстрасенсорному восприятию, а наравне с ними и множество отдельных наблюдений, устанавливают действительные факты, то отсюда вытекает то следствие, что наряду с взаимосвязью причины и действия в природе существует еще и иной, выражающийся в структуре событий, фактор, представляющийся нам как смысл. Смысл есть, как уже было признано, антропоморфное истолкование, однако он образует необходимый критерий феномена синхронности. В чем этот самый фактор, что представляется нам как «смысл», заключается сам по себе — лежит за пределами способности познания. Однако в качестве гипотезы он отнюдь не представляет собой такой уж невозможности, как это выглядит на первый взгляд. А именно, следует принять во внимание, что наш западный настрой ума не является единственно возможным и всеобъемлющим, но что он, с известной точки зрения, является предвзятым и односторонним, нуждающимся в возможной корректировке. Гораздо более древний культурный народ китайцев с древних времен мыслил в известной мере не так, как мы, и нам придется идти вспять вплоть до Гераклита, если мы захотим отыскать в нашем культурном пространстве — по меньшей мере в том, что касается философии — нечто подобное. Лишь на уровне астрологии, алхимии и мантических процедур между нашим и китайским взглядом на мир не существует принципиального расхождения. Поэтому и развитие алхимии на Западе, так же

⁶⁷ (лат.) — причина и следствие.

как и на Востоке, происходило параллельными путями, ведя к одной и той же цели при образовании отчасти тождественных понятий⁶⁸.

В китайской философии издревле существует центральное понятие, обозначение которого — «Дао» — иезуиты переводили как «Бог». Это, однако, верно лишь в смысле окцидентальном. Другие переводы, такие как «Провидение» и ему подобные, представляют собой не более чем паллиативы. Р. Вильгельм гениальным образом истолковал «Дао» как «Смысл»⁶⁹. Понятие Дао господствует над всем мировоззрением, над всей мыслью Китая. Такое значение имеет у нас причинность, однако она обрела его лишь в течение последних двух столетий, благодаря нивелирующему влиянию статистического метода, с одной стороны, и невероятному успеху естественных наук, с другой, при чем, правда, была полностью утрачена метафизически обоснованная картина мира.

Лао Цзы в знаменитой Дао Де Цзин дает следующее описание Дао⁷⁰:

Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *дао*; произвольно давая ей имя, назову ее *великое* (Р. Вильгельм: «смысл») (§ 25).

⁶⁸ Ср. к этому *Psychologie und Alchemie*, 1944, Walter-Verlag, Olten 1975 p. 486, und *Symbolik des Geistes*, 1948. P. 115. Учение о Чен-Ен у Вэй Бо-Яня. Изида (Isis) XVIII с 241 и 251 и у Чжуань-Цзы.

⁶⁹ См.: R. Wilhelm und C. G. Jung: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, 1929. P. 90f и R. Wilhelm: *Chinesische Lebensweisheit*, 1922.

⁷⁰ Отрывки из Дао Де Дзин цитируются в большей части по книге «Философское наследие Древнего Китая». М., 1972 г. в переводе Ян Хин-шуна. Однако некоторые, весьма небольшие, фрагменты я счел целесообразным перевести с немецкого оригинала. — *Прим. перев.*

Дао «одевает и вскармливает все вещи и не пытается повелевать ими». Лао-Цзы обозначает его как ничто⁷¹, чем, по словам Р. Вильгельма, он выражает лишь его «противоположность миру действительности». Лао-Цзы описывает его сущность следующим образом:

«Тридцать спиц соединяются в одной ступице, [образуя колесо], но употребление колеса зависит от пустоты между [спицами]. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты»⁷².

Очевидно, «ничто» есть «смысл» и «цель» и потому лишь названо Ничто, что само по себе оно не является в чувственном мире, но лишь упорядочивает его⁷³. Лао-Цзы говорит:

«Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его» (§ 14).

«Таким образом, — пишет Р. Вильгельм, — речь идет о концепции, лежащей на границе мира явлений». Противоположности в ней «сняты в неразличимости», однако потенциально уже присутствуют. «Эти же ростики, — продолжает он, — указывают

⁷¹ Дао есть то ограниченное (das Kontingente), о котором А. Шнейзер говорит, что оно есть «чистое ничто». О свободе. Речь при вступлении в должность ректора. Базель, 1950.

⁷² В немецком переводе везде вместо «пустота» стоит «ничто». — *Прим. перев.*

⁷³ Р. Вильгельм Китайская мудрость. 1922 р. 16: «Отношение смысла (Дао) и действительности также не может быть постигнуто в категориях причины и действия».

на нечто, что, во-первых, некоторым образом соответствует видимости, нечто *образное*, — во-вторых, некоторым образом соответствует слышимости, нечто *словообразное*, — и наконец, в-третьих, некоторым образом соответствует протяженности, нечто *подобное образу*. Однако это тройственное не разделено четко и не может быть определено, является *непространственным* (нет ни верха, ни низа) и *невременным* (нет ни предшествующего, ни последующего) единством». Так, в Дао Дэ Цзин говорится:

«Содержание великого Дэ подчиняется только Дао. Дао бес-телесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи».

Действительность, по мнению Р. Вильгельма, познаваема в понятии, поскольку в китайском представлении в самих вещах кроется нечто «рациональное»⁷⁴. Это есть основоположная мысль осмысленной коинциденции; она возможна, поскольку той и другой стороне присущ один и тот же смысл. Там, где превалирует смысл, возникает порядок:

«Смысл (Дао) как высшее есть безымянная простота».

«Если бы князья и цари могли так сохранять его,

Все блага явились бы им, словно гости.

Народ сам, без приказов, пришел бы в равновесие».

«Оно не действует, однако все совершается само собой.

Оно спокойно, но умеет управлять вещами.

Небесная сеть велика и редка, однако ничего не пропускает»
(§73).

Чжуань-Цзы (современник Платона) говорит о психологической предпосылке Дао: «Состояние, в котором Я и Не-Я больше не являются противоположностями, называется стержнем Дао

⁷⁴ Wilhelm *ibid.* p. 18.

(смысла)»⁷⁵. Когда он говорит: «Смысл (Дао) затемняется, когда око удерживает лишь малые готовые части бытия»⁷⁶, или: «Ограничения не заложены изначально в смысле бытия. Твердо определенные значения не свойственны словам изначально. Различения происходят лишь от субъективного взгляда»⁷⁷. Учителя древности, говорит Чжуань-Цзы в другом месте, «в качестве отправной точки брали состояние, в котором существование вещей еще не начиналось. Тем самым поистине достигнута точка, дальше которой пойти невозможно. Следующим было предположение того, что вещи хоть и существовали, однако еще не началось их разделение. Следующим за ним — что хоть в известном смысле разделение вещей и началось, однако не существовало утверждения и отрицания. Из-за развития утверждения и отрицания потускнел смысл (Дао). Из-за помутнения смысла осуществилась односторонняя склонность»⁷⁸. Внешнее слышание не должно проникать дальше уха; рассудок не должен покушаться вести отдельное существование; таким образом душа становится пустой и может вместить в себя мир. И смысл (Дао) есть то, что заполняет собой эту пустоту». «Мудрый, — говорит Чжуань-Цзы, — употребляет свое внутреннее око, свое внутреннее ухо, для того чтобы проникнуть в вещи, и не нуждается в рассудочном познании»⁷⁹. Тем самым очевидно указывается на абсолютное знание бессознательного, или на микрокосмическое присутствие макрокосмических событий.

Это даосское воззрение вообще типично для китайского мышления. Оно всегда, насколько это возможно, стремится к *цельности*, что подчеркивает также выдающийся знаток китайской психологии Гране (Granet).⁸⁰ Эту характерную особенность мож-

⁷⁵ Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Eugen Diderichs, Jena 1920. Buch II, 3.

⁷⁶ Op. cit. I.

⁷⁷ Op. cit. II, 7.

⁷⁸ Op. cit. II, 5.

⁷⁹ Op. cit. IV, 1.

⁸⁰ La Pensee Chinoise. 1934. Также L. Abegg: Ostasien denkt anders. Atlantis Verlag, Zurich, 1949. Последнее произведение дает прекрасное

но наблюдать также и в обыденном разговоре с китайцами: кажущийся нам простым и узко поставленным вопрос о какой-либо частности дает повод китайскому мыслителю для неожиданно обстоятельного ответа, так, словно бы его попросили о травинке, а он в ответ скопил бы целый луг. Для нас частности существуют сами по себе; для восточного духа они дополняют картину целого. Именно в этой целокупности пребывают все вещи, как в еще примитивной, так и в нашей средневековой (отчасти еще существующей) донаучной психологии, и их связь с другими может представляться нам лишь «случайной», т. е. как коинциденция, осмысленность которой воспринимается как всего лишь произвольная. Сюда относится средневековое натурфилософское учение о *correspondentia*⁸¹ и в особенности еще античное воззрение о симпатии всех вещей (συμπάθεια τῶν ὅλων). Еще Гиппократ говорит: Σύρροια μία, συμπνοία μία, πάντα συμπαθέα κατὰ μὲν οὐλομελίην πάντα κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἐκάστῳ μέρει μερέα πρὸς τὸ ἔργον ἀρχὴ μεγάλη ἐς ἔσχατον μέρος ἀπικνεῖται, ἐξ ἔσχατου μέρεος εἰς ἀρχὴν μεγάλην ἀπικνεῖται, μία φύσις εἶναι καὶ μὴ εἶναι (греч.).⁸² — (Единое со-истечение, единое со-дыхание, симпатия всех, согласная целостности и неповрежденности (οὐλομελίην) всех, согласная же и [всякой] части, сущая во всякой части, как то в ней, что относит-

представление о синхронистическом менталитете Китая.

⁸¹ Г. проф. Паули дружески обращает мое внимание на тот факт, что Нильс Бор для обозначения того обобщения, что опосредует между представлением о дисконтинууме (частица) и континууме (волна), пользуется выражением «соответствие», первоначально (1913–1918) сформулированным им как «принцип соответствия», а позднее (1927) — как «аргумент соответствия».

⁸² «Одно стечение, одно слияние дуновений (conflatio), все в одном восприятии. Все воспринимается в отношении целого, в отношении же части, [воспринимаются] части, [содержащиеся] в каждой части с намерением действовать. Великий принцип действует вплоть до самой внешней части, от самой внешней части он доходит до великого принципа, одна природа, бытие и небытие». — (пер. с греческого дан Юнгом.) — *Прим. перев.*

ся к [ее] делу. Великое начало вступившее в [граничную с небытием] последнюю (ἔσχατον) часть, и из последней части простершееся в великое начало, единая природа, бытие и небытие). — Универсальный принцип обнаруживается даже в самой мельчайшей части, которая поэтому пребывает в гармонии с целым.

Одну интересную для наших рассуждений мысль можно найти у Филона (род. ок. 25 по Р. Х. и ум. после 42 по Р. Х.): «Поскольку Богу было угодно привести к гармонии начало и конец всего ставшего, (так) чтобы вещи были связаны между собой необходимостью и дружеством, то в качестве начала Он сотворил небо, в качестве же конца — человека; первое (Он создал) как совершеннейшую из всех непреходящих воспринимаемых вещей, последнего же — как лучшее из земнорожденных преходящих существ, как малое небо — если говорить по правде — носящее в себе отображения множества звезд подобно сущностей... Поскольку же преходящее противоположно непреходящему, Он и тому и другому, началу и концу, дал наипрекраснейший образ, началу, как сказано, образ неба, концу же — образ человека»⁸³.

Здесь великий принцип (ἀρχὴ μεγάλη), или начало неба, т. е. твердь, дан человеку в качестве микрокосма, сам же человек, в свою очередь, содержит в себе отображения звездных сущностей (Sternnaturen), а значит, в качестве мельчайшей части и конца труда творения, в свою очередь, содержит в себе целое.

Согласно Теофрасту (371–288 по Р. Х.), сверхчувственное и чувственное соединены узами общности. Этими узами не может быть математика, но предположительно может быть лишь божество⁸⁴. Точно так же происходящие от одной мировой души индивидуальные души, согласно Плотину, состоят между собой во взаимных симпатических или антипатических отношениях, причем [их]

⁸³ De Mundi Opificio, 82, *Philonis Alexandrini Opera* ed. Leop. Cohn Vol. I. P. 28.

⁸⁴ E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen* Fues's Verlag, Leipzig 1876 2. Aufl. Bd. II, II Theil p. 654 (Философия греков. 2-е изд., т. II, ч. II. С. 654).

удаленность [друг от друга] не играет никакой роли⁸⁵. Сходные воззрения мы вновь видим у Пико Делла Мирандолы: «*Est enim primum ea in rebus unitas, qua unumquodque sibi est unum sibi que constat atque cohaeret. Est ea secundo, per quam altera alteri creatura unitur, et per quam demum omnes mundi partes unus sunt mundus. Tertia atque omnium principalissima est, qua totum universum cum suo opifice quasi exercitus cum suo duce est unum*»⁸⁶. Пико под тройным единством понимает простое, которое в соответствии с троицей имеет тройственный аспект (*unitas ita ternario distincta ut ab unitatis simplicitate non discedat*) — (единство таким образом расчленяется на три, чтобы (все же) не отходить от простоты единства) (лат.) — Мир, если можно так сказать, для него есть *одно* существо, один зримый Бог, в котором все естественным образом и с самого начала соорганизовано так, чтобы соответствовать частям единого живого организма. Мир точно так же предстает как *corpus mysticum*⁸⁷ Бога, как Церковь есть тело Христово, а хорошо дисциплинированное войско может быть уподоблено мечу в руке полководца. Подчинение всех вещей воле Бога есть воззрение, в котором для причинности остается лишь весьма скромное место. Как в живом теле различные части одновременно осуществляют осмысленные действия, точно так же и события в мире состоят друг с другом в осмысленной взаимосвязи, которую невозможно вывести из имманентной причинности. Основанием здесь как в одном, так и в другом случае является то, что соотношение частей зависит от некоего стоящего над ними центрального водительства.

⁸⁵ Эннеады, IV, 3, 8 IV, 4, 32. А. Дреус (A. Drews): Плотин 1907 г. 179.

⁸⁶ «В первую очередь в вещах есть *то* единство, благодаря коему всякая вещь едина сама с собой, состоит из себя самой и сама с собой связана. Во-вторых, это то единство, благодаря которому тварное существо объединяется с другими и благодаря которому в конечном итоге все части мира образуют *один* мир. Третье и наиважнейшее есть то, благодаря коему вся вселенная есть одно со своим Творцом, подобно тому как войско есть одно со своим предводителем» (лат.). Neptaplus. Lib. VI. Prooem. Opera Omnia. Basil. 1557. P. 40f.

⁸⁷ (лат.) — таинственное тело.

В своем трактате *De hominis dignitate* — (О достоинстве человека) (лат.) — Пико говорит: «*Nascenti homini omnifaria semina et originae vitae germina indidit pater...*»⁸⁸ Подобно тому как Бог представляет собой словно бы *corula* (связующее звено. — В. Л.) мира, точно таково же и положение человека внутри творения. «*Faciamus*, — говорит Пико, — *hominem ad imaginem nostram qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua natura, quam trium (mundus supercoelestis, coelestis, sublunaris) complexus et colligatio*»⁸⁹. Человек по своему телу и духу есть «маленький бог мира», микрокосм («*Deus... hominem in medio (mundi) statuit ad imaginem suam et similitudinem formarum*»⁹⁰). Точно так же как и Бог, человек, следовательно, представляет собой центр происходящего, и ход всех вещей равным образом сориентирован по нему⁹¹. Эта столь чуждая современному взгляду мысль господствовала над мировоззрением человечества вплоть до нашего времени, т. е. до тех пор, пока естествознанием не была доказана подчиненность человека природе и его крайняя зависимость от причин. Тем самым идея организации и ориентирования всего происходящего по смыслу (который теперь уже мог мыслиться как не более чем только человеческий) была сослана в столь темные и далекие ре-

⁸⁸ Opera Omnia. Basil. 1557 p. 315 «При рождении Отец посеял и прорастил в человеке семена первоначальной жизни всякого рода» (лат.).

⁸⁹ Neptaplus. Lib. V. Cap. VI, 1557. P. 38 «Сделаем себе человека по образу нашему, который хоть и не будет четвертым миром, т. е. некоей новой природой, но скорее объемлет в себе и объединяет собой три существующих мира (т. е. наднебесный, небесный и подлунный)» (лат.).

⁹⁰ Бог... поставил человека в центр (мира) по Своему подобию и схожести форм (лат.).

⁹¹ Учение Пико представляет собой характерный пример средневекового взгляда на соответствие (Korrespondenz). Хорошее представление космологического и астрологического соответствия можно найти у Альфонса Розенберга: «Знаки на небе. Астрологическая картина мира», 1949.

гионы, что рассудок теперь уже едва ли имел шансы натолкнуться на нее. А. Шопенгауэр вспомнил о ней, можно сказать, задним числом, после того как Г. Лейбниц использовал ее в большей части своего мирообъяснения.

В силу своей микрокосмической природы человек есть сын неба, или макрокосма. «Я звезда, что вместе с вами идет по своему кругу», — такое признание звучит в литургии Митре⁹². Микрокосм в алхимии равнозначен так называемому *Rotundum*, излюбленному со времен Зосимы Панопольского (III век) символу, обозначавшемуся также словом «монада».

Идея о том, что внутренний и внешний человек вместе составляют целое, гиппократовскую *οὐλομελίη*⁹³, т. е. микрокосм, а значит, ту мельчайшую часть, в которой неделимо присутствует «великое начало» (*ἀρχὴ μεγάλη*) — эта же самая идея знаменует собой также и образ мысли Агриппы Неттесгеймского. Он говорит: «*Est Platoniorum omnium unanimis sententia quemadmodum in archetypo mundo omnia sunt in omnibus, ita etiam in hoc corporeo mundo, omnia in omnibus esse, modis tamen diversis, pro natura videlicet suscipientium: sic et elementa non solum sunt in istis inferioribus, sed in coelis, in stellis, in daemonibus, in angelis, in ipso denique omnium opifice et archetypo*»⁹⁴. Древние сказали бы: «*Omnia plena diis esse*» (Все есть множество богов). Эти боги суть «*virtutes divinae in rebus diffusae*» (божественные силы, распреде-

⁹² A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie*. Verlag von B. G. Teubner. Leipzig und Berlin, 1910. P. 9

⁹³ (греч.) — целостность, неповрежденность. — *Прим. перев.*

⁹⁴ *Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim: De Occulta Philosophia Libri Tres*. Coloniae 1533. Lib. II, cap. VIII. P. 12: «Единодушным воззрением всех платоников является то, что, как в мире архетипов все существует во всем, точно так же и в этом телесном мире все присутствует во всем, хоть и в различных формах, в зависимости от того, что допускает принимающая природа (сущности или вещи). Равным образом и стихии существуют не только в этом нижнем мире, но также и в небе, в звездах, в демонах, в ангелах и, наконец, даже в самом Творце и Архетипе Всего» (лат.).

ленные в вещах). Зороастр обозначил их как «divinae illices» (божественные соблазны), а Синезий — как «symbolicae illecebrae» (символическая приманка, сеть)⁹⁵. Последняя интерпретация уже довольно близко подходит к понятию *архетипической проекции* в современной психологии, несмотря на то что со дней Синезия и вплоть до нового времени не существовало критики познания, не говоря уже о ее новейшей форме, а именно психологической. Агриппа разделяет с платониками то воззрение, что вещам нижнего мира присуща некоторая сила, благодаря которой они по большей части состоят в гармонии с вещами верхнего мира, и что поэтому животные связаны с «божественными телами» (т. е. с небесными телами) и своей силой действуют на последние⁹⁶. К этому он цитирует стих Вергилия:

«Haud equidem credo, quia sit divinius illis
Ingenium aut rerum fato prudentia maior»⁹⁷.

Тем самым Агриппа указывает на некое присущее живым существам «знание» или «представление», которое в наше время пытается оспорить также Ганс Дриш (Hans Driesch)⁹⁸. Мы действительно волей-неволей приходим в затруднение всякий раз, когда серьезно начинаем размышлять о целенаправленных процессах в биологии, подвергаем близкому рассмотрению компенсирующую функцию бессознательного или даже предпринимаем попытку объяснить феномен синхронности. Так называемые причины цели — что бы там ни говорили — полагают не-

⁹⁵ Агриппа опирается здесь на перевод Марцилия Фицина (Auctores Platonici, 1497, L. II, v.).

⁹⁶ De Occulta Philosophia cap. IV. P. 69. Нечто подобное также у Парацельса.

⁹⁷ «Я, по меньшей мере, не верю, чтобы они были наделены божественным духом или предвидением вещей, большим чем у оракула» (лат.).

⁹⁸ H. Driesch Die Seele als elementarer Naturfaktor, W. Engelmann. Leipzig, 1903, p. 80 и 82.

которого рода предведение. Конечно, это не есть знание, которое было бы связано с Я, то есть неосознанное знание, с которым мы привыкли иметь дело, но скорее само по себе существующее или наличествующее «неосознанное» знание, которое я хотел бы обозначить как *абсолютное знание*. Под ним следует понимать не познание, но, как точно формулирует Г. Лейбниц, некое *представление*, состоящее из бессубъектных «симулякров», из образов или — выразимся несколько осторожнее — по всей видимости из них состоящее. Эти постулируемые образы, вероятно, представляют собой то же самое, что и предположенные мной *архетипы*, которые в качестве формальных факторов могут быть различимы в спонтанных образах фантазии. Выражаясь современным языком, идея микрокосма, содержащего в себе «образы всего творения», представляла бы собой *коллективное бессознательное*⁹⁹. Под «*spiritus mundi*»¹⁰⁰, под «*ligamentum animae et corporis*»¹⁰¹, под «*quinta essentia*»^{102, 103}, которая является общей у Агриппы с алхимиками, возможно, подразумевается бессознательное. Этот дух, который «все проникает», т. е. все отображает, согласно его воззрению, есть мировая душа. «*Est itaque anima mundi, vita quaedam unica omnia replens, omnia perfundens, omnia colligens et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam...*»¹⁰⁴ Вещи, в которых этот дух особенно могуществен, имеют поэтому

⁹⁹ Ср. мое представление в «Духе психологии». *Eranos-Jahrbuch* 1946 p. 385ff.

¹⁰⁰ (лат.) — дух мира.

¹⁰¹ (лат.) — соединение души и тела.

¹⁰² (лат.) — пятая сущность.

¹⁰³ О ней говорит Агриппа (*Lib. I*, с. XIV. P. 29): «*Quoddam quintum super illa (elementa) aut praeter illa subsistens*». — («Некую пятую *над* или *перед* прочими (стихиями) расположив») (лат.)

¹⁰⁴ *Lib. II*, с. LVII. P. 203: «Итак, мировая душа есть некая единственная жизнь, которая все наполняет, все собой проникает, все соединяет и приводит во взаимосвязь, дабы сотворить одно из механизма всего мира...»

тенденцию «порождать себе подобное»¹⁰⁵, т. е. производить соответствия или *осмысленные коинциденции*¹⁰⁶. Агриппа дает длинные списки последних, базирующиеся на числах от 1 до 12¹⁰⁷. Похожая, более алхимистически ориентированная таблица соответствий содержится в одном трактате Эгидия де Вадиса¹⁰⁸. Из них я хотел бы отдельно упомянуть лишь «scala unitatis»¹⁰⁹, поскольку с точки зрения истории символа они представляют собой особый интерес: «Йод (начальная буква тетраграмматона, имени Бога) — anima mundi — sol — lapis philosophorum — cor — Lucifer»^{110, 111}».

¹⁰⁵ Op. cit. I.: «potentius perfectiusque agunt, tum etiam promptius generant sibi simile».

¹⁰⁶ Зоолог А. С. Харди (A. C. Hardy) делает подобные же наблюдения: «...Perhaps our ideas on evolution may be altered if something akin to telepathy — unconcious no doubt — was found to be a factor in moulding the patterns of behaviour among members of a species. If there was such a non-concious group-behaviour plan, distributed between, and linking, the individuals of the race, we might find ourselves coming back to something like those ideas of subconscious racial memory of *Samuel Buttler*, but on a group rather than individual basis». (...Возможно, что наши представления об эволюции могли претерпеть изменения, если бы нечто наподобие телепатии (бессознательной, конечно) было признано в качестве фактора, формирующего стереотипы поведения среди членов вида. Если бы существовал такой бессознательный план группового поведения, распространенный среди индивидов расы и управляющий ими, мы могли бы вернуться назад к чему-то напоминающему идеи о подсознательно расовой памяти Сэмюэля Баттлера, однако имеющих скорее групповую, нежели индивидуальную, основу). Discovery, London, October 1949, vol. X. P. 328.

¹⁰⁷ Lib. II. c. IV – XIV.

¹⁰⁸ Dialogus inter Naturam et filium Philosophiae. Theatrum Chemicum 1602, II. P. 123.

¹⁰⁹ (лат.) — шкалу единства.

¹¹⁰ (лат.) — Йод — душа мира — Солнце — философский камень — сердце (душа) — Люцифер.

¹¹¹ Op. cit. cap. IV. P. 104.

Мне придется удовлетвориться здесь указанием на то, что здесь имеет место попытка упорядочить архетипы. В этом отношении существуют эмпирически доказуемые тенденции бессознательного¹¹².

Агриппа был старшим современником Теофраста Парацельса и оказал на последнего довольно значительное влияние¹¹³. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мышление Парацельса во всех отношениях выглядит пронизанным идеей соответствия. Так, Парацельс говорит: «Кто желает стать философом и при том философствовать не ложно, тот должен так расположить основание философии, чтобы объединить небо и землю в один микрокосм, и тогда не погрешит ни на волос. И кто хочет писать об основании медицины, тот равно не погрешит ни на волос, если из микрокосма определит ход неба и земли: так что философ ничего иного не найдет в небе и в земле, чего не нашел бы также в человеке. И дабы врач ничего не видел в человеке, чего не имели бы небо и земля: и эти два не иначе различались бы друг от друга, как в образе формы, и с тем вместе форма в обеих сторонах понималась бы в одной вещи и т. д.»¹¹⁴ С психологической заостренностью на врача в «Парагрануме»¹¹⁵ значит: «Потому не четыре, но один Аркан, однако о четырех углах, полагается, словно башня на четырех ветрах. И сколь мало у башни может недоставать угла, столь же мало врач может не досчитаться единой части... И в то же время знает, как посредством яйца в его скорлупе изображается мир, и как птенец со всеми своими органами в нем пребывает: точно так же все вещи, что есть в мире и в человеке, должны

¹¹² Ср. к этому исследование символики в «Золотом горшке» Э. Т. А. Гофмана у Аниэлы Яффе: *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmann's Märchen «Der Goldene Topf»*, в: *Gestaltungen des Unbewußten. Psychologische Abhandlungen* Bd. VII. 1950, и *Jung: Aion*, 1950, Beitrag II. *Psychologische Abhandlungen* Bd. VIII.

¹¹³ Ср. мои *Paracelsica*. 1942. P. 47 ff.

¹¹⁴ Книга *Paragranum* Ed. Fr. Schruntz. 1903. P. 35 f. Подобное же в *Labyrinthus Medicorum* Ed. Sudhoff, Bd. XI. P. 204 ff.

¹¹⁵ Op. cit. P. 34.

быть скрыты во враче. И как куры воображаемый мир в скорлупе согревают, преобразая его в цыпленка, точно так же посредством алхимии могут быть явлены Арканы, философски заключенные во враче... В том лежит заблуждение, что врач не брался должным образом во внимание»¹¹⁶. Что именно означает для алхимии это высказывание, я подробно показал на других примерах в моей [работе] «Психология и алхимия» (1944).

Подобным же образом мыслил и Иоганн Кеплер. Так, например, в своем «*Tertius interveniens*»¹¹⁷ (1610) ¹¹⁸ он говорит: (Нижний мир привязан к небу, и силы его свыше управляются) «по учению Аристотеля: а именно, что в этом нижнем мире или земном шаре скрыта духовная природа, способная к геометрии, которая *ex instinctu creatoris, sine ratiocinatione*¹¹⁹ восторгается геометрическими и гармоническими связями небесных световых лучей, поощряя и подталкивая их к употреблению собственных сил. Я не могу сказать, все ли растения и животные, так же как и земля, обладают этой способностью. Сие отнюдь не невозможная вещь... повсюду *instinctus Divinus, rationis particeps*¹²⁰, а отнюдь не собственная человеческая мудрость. То же, что человек с его душой и ее низшими силами имеет такое же сродство с небом, как и земля, может быть испытано и доказано множеством способов»¹²¹.

Об астрологическом «характере», т. е. астрологической синхронности, он говорит следующее: «Сей характер коренится не в теле, ибо оно слишком несподручно к тому, но в самой при-

¹¹⁶ Подобные же представления можно найти у Якоба Беме, *De Signatura Rerum* I, 7: «Ибо в человеке заключены все образы всех трех миров, и потому он есть образ Божий, или сущность всех сущностей...»

¹¹⁷ (лат.) — «посредник», «третья сила».

¹¹⁸ *Opera Omnia*, 1858, Vol. I. P. 605 ff.

¹¹⁹ (лат.) — по вложенному в нее Творцом инстинкту, без размышления.

¹²⁰ (лат.) — божественное внушение, участвующее в рассуждении.

¹²¹ *Op. cit.* Thesis 64.

роде душ, которая выглядит как точка, почему она может быть трансформирована в точках *confluxus radiorum*¹²², и которая причастна не только тому разуму, благодаря коему мы, люди, называемся разумными, в отличие от иных живых тварей, но которая имеет и иной, прирожденный ей, разум, что без долгого изучения, в единый момент постигает *geometriam*¹²³, как в *radiis*¹²⁴, так и в *vocibus* или в *Musica*.^{125»}¹²⁶ «В-третьих, также и то дивно, что природа, принимающая сей характер, подвигает также и все родственное ей к некоторым подобиям в *constelationibus coelestibus*¹²⁷. Когда мать на сносях и время естества ее подошло, природа изыскивает день и час для родов, что сходен неба ради (*non qualitative, sed astronomice et quantitative*¹²⁸) с родами у матери ее двоюродного или родного брата...»¹²⁹ «В-четвертых, всякая природа знает не только свой собственный *characterem coelestem*¹³⁰, но во всякий день также и небесные расположения столь хорошо, что всякий раз, когда некая планета (подходит) (к) ней *de presenti* в ее *characteris ascendentem*¹³¹ или *loca praecipua*¹³², особенно в *Natalitia*¹³³, она всякий раз особым образом на то отвечает или от сего ободрение ощущает»¹³⁴.

И. Кеплер предполагает, что тайна чудесного соответствия имеет свое основание в Земле, ибо последняя, по его мнению,

¹²² (лат.) — слияние лучей.

¹²³ (лат.) — геометрию, т. е. соразмерность.

¹²⁴ (лат.) — лучах, фигурах.

¹²⁵ (лат.) — голосах, нотах... числовых соответствиях.

¹²⁶ *Op. cit.* Thesis 65.

¹²⁷ (лат.) — взаимных расположениях небесных тел.

¹²⁸ (лат.) — не качественно, но астрономически, во временном смысле.

¹²⁹ *Op. cit.* Thesis 67.

¹³⁰ (лат.) — небесный образ, т. е. гороскоп.

¹³¹ (лат.) — появляется... в асценденте ее гороскопа.

¹³² (лат.) — в значимых точках.

¹³³ (лат.) — в точке рождения.

¹³⁴ *Op. cit.* Thesis 68.

одушевлена посредством *anima telluris*¹³⁵, в пользу существования которой он приводит ряд доказательств, среди прочего постоянное подземное тепло, свойственное земной душе порождение металлов, минералов и ископаемых, *facultas formatrix*¹³⁶, подобную способности материнского чрева и способную порождать во внутренностях земли такие образы, которые обычно появляются лишь снаружи, а именно — кораблей, рыб, царей, пап, монахов, солдат и т. д.¹³⁷, далее — ее способность к геометрии, ибо в кристаллах она порождает пять тел и шестиугольных фигур. *Anima telluris* способна ко всему этому по изначальному побуждению, а не посредством человеческого размышления или заключения¹³⁸.

Цитадель астрологической синхронности находится не в планетах, а, напротив, в Земле¹³⁹, однако не в материи, а именно в *anima telluris*. Всякий род естественных или живых сил в телах поэтому обладает известным богоподобием¹⁴⁰.

¹³⁵ (лат.) — земной души.

¹³⁶ (лат.) — порождающую способность, формообразующую силу.

¹³⁷ См. к этому р. 88/90 указанных снов.

¹³⁸ «...*formatrix facultas est in visceribus terrae, que feminae praegnantis more occursantes foris res humanas veluti eas videret, in fossilibus lapidibus exprimit, ut militum, monachorum, pontificum, regum et quidquid in ore hominum est...*» — («способность к формообразованию заметна в порождениях земли; она, словно беременная женщина, выводит наружу человеческие подобию, выражает их в ископаемых камнях — например, солдат, монахов, пап, королей и всего, что есть на свете человеческого») (лат.) — *J. Kepler: Opera*, ed. Chr. Frisch, 1864, Vol. V. P. 254. Похоже Vol. II. P. 270 f, также Vol. VI. P. 178 f.

¹³⁹ «...*quod scl. principatus cause in terra sedeat, non in planetis ipsis*». («понимай так, что основная причина заключена (букв. «сидит») в земле, а даже не в планетах») (лат.) — *Op. cit.* Vol. II. P. 642.

¹⁴⁰ «...*ut omne genus naturalium vel animalium facultatum in corporibus Dei quandam gerat similitudinem*». *Ibid.* Я обязан указанием на И. Кеплера дружескому участию г-жи д-ра Л. Фрей-Рон и д-ра М. Л. фон Франца.

Из этого мировоззренческого фона выступил Готтфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) с идеей о *предустановленной гармонии*, а именно абсолютного синхронизма психических и физических событий. Это учение обрело свое завершение в понятии «психофизического параллелизма». Также и предустановленная гармония, и приводившаяся выше идея А. Шопенгауэра о порождаемых единством *prima causa* одновременности и родстве причинно непосредственно не связанных событий означают по сути ничто иное как повторение перипатетического воззрения, правда, с современным детерминистским обоснованием в случае А. Шопенгауэра и частичной заменой причинности предшествующим распорядком в случае Г. Лейбница. Для него Бог есть зиждитель порядка. Так, он сравнивает душу и тело с двумя *синхронизированными часами*¹⁴¹, и тем же самым подобием он выража-

¹⁴¹ G. W. Leibniz: Kleinere philosophische Schriften Verlag von Beit und Co. Berlin 1838 VI, Второе разъяснение о сообщении между субстанциями р. 68. На той же странице Г. Лейбниц говорит: «Бог от начала так сотворил каждую из этих двух субстанций (scil. душу и тело), что она, следуя лишь своим собственным законам, которые она получила одновременно со своим существованием, тем не менее пребывает в гармонии с другой, так, словно бы между ними существовало взаимное влияние или как если бы Бог наряду со своим обычным действием особо прикладывал здесь свою десницу». Здесь также следует отметить то, на что любезно обращает мое внимание г-н проф. Паули, а именно что Г. Лейбниц, возможно, позаимствовал свою идею синхронизированных часов у фламандского философа Арнольда Гейлинкса (1625–1699). В *Metaphysica Vera* III есть аннотация к *Octava Scientia* (p. 296) (Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera Philosophica 1892, Vol. II. P. 195), где говорится: «...quod non amplius *horologium voluntatis nostrae* quadret cum *horologio* motus in corpore». — («что часы (или: маятник) желаний наших не весьма совпадают с часами телесных движений») (лат.) — Дальнейшая аннотация (p. 297) уточняет: «*Voluntas nostra nullum habet influxum, causalitatem, determinationem aut efficaciam quamcunque in motum... cum*

ет также отношение между собой монад или энтелехий. Несмотря на то, что монады не могут взаимно воздействовать друг на друга (относительное снятие причинности!), так как «не имеют окон»¹⁴², они все же устроены таким образом, что, не имея друг о друге вестей, они, тем не менее, всегда пребывают в соответствии.

cogitationes nostras bene excutimus, nullam apud nos invenimus ideam seu notionem determinationis... Restat igitur Deus solus primus motor et solus motor, quia et ita motum ordinat atque disponit et ita simul voluntati nostrae licet libere moderatur, ut eodem temporis momento conspiret et voluntas nostra ad projiciendum v. g. pedes inter ambulandum, et simul ipsa illa pedum projectio seu ambulatio». — («Желание наше не имеет никакого влияния, причинности, решающего значения или хоть какого-нибудь воздействия на движение... когда прогоним хорошенько от себя все наши домыслы, никакой идеи или понятия причинности в самих себе не обнаружим... остается, следовательно, Бог единственным перводвигателем — и вообще двигателем, — ибо и само это (телесное) движение Он устраивает и располагает, и умеряет его так, чтобы оно соответствовало нашему желанию, чтобы в один и тот же момент времени желание наше совпадало с необходимым движением; например, ноги (потребны) во время ходьбы, и (имеется) само это движение ног, т. е. ходьба») (лат.) — В Annot. ad Scientia IX (p. 298) [он] отмечает: «Mens nostra penitus independens est ab illo (scl. corpore) ...omnia quae de corpore scimus jam praevis quasi et ante nostram cognitionem esse in corpore. Ut illa quodam modo nos in corpore legamus, non vero inscribamus, quod Deo proprium est». — («Ум наш всецело независим от него (т. е. тела) ... все, что касается тела, мы считаем присутствовавшим в теле ранее, словно бы еще до нашего сознания. Итак, говоря, что *что-то* некоторым образом присутствовало в теле, мы не касаемся того, что принадлежит Богу»).) (лат.) — Это воззрение предвосхищает в некотором смысле подобие с часами Лейбница.

¹⁴² Op. cit. XV. Монадология, § 76 p. 151: «Монады не имеют окон, через которые что-либо могло входить либо выходить... Поэтому ни субстанция, ни акциденция не может извне войти в душу».

Он понимает каждую монаду как «маленький мир» или как «дейтельное и неделимое зеркало».¹⁴³ Не только человек есть таким образом заключающий в себе все целое микрокосм, но таковым приблизительно является и вообще всякая энтелехия, или монада. Всякая «простая субстанция» имеет отношения, которые «выражают все прочие». Поэтому она есть «постоянное, живое зеркало универсума»¹⁴⁴. Он называет монады живых тел «душами»: «душа следует своим собственным законам и точно так же тело своим, однако они встречаются в силу предустановленной между всеми субстанциями гармонии, поскольку все они без исключения суть представления одного и того же универсума»¹⁴⁵. Тем самым отчетливо высказана та мысль, что человек представляет собой микрокосм. Души, по словам Г. Лейбница, суть «в общем живые зеркала или образы универсума сотворенных вещей.» Он отличает их, с одной стороны, от духов, которые суть «образы Божества» и «способны познавать систему универсума и отчасти подражать ему в пробном строительстве, ибо каждый дух в своей сфере есть как бы малое Божество»¹⁴⁶; в отличие от тел, каковые последние действуют «по законам действующих причин или движений», тогда как души «по законам причин цели благодаря побуждениям желания, целям и средствам»¹⁴⁷. В монаде или в душе происходят изменения, причина которых есть «побуждение желания».¹⁴⁸ «Подверженное перемене состояние, которое заключает и представляет массу в единстве или простой субстанции, есть ничто иное как то, что я называю представлени-

¹⁴³ Op. cit. XI. Возражение на замечания в Словаре Бейля. р. 105.

¹⁴⁴ Монадология § 56 (р. 163): «Это соединение или приспособление всех созданных вещей к каждому отдельному и каждой отдельной ко всем прочим имеет теперь своим следствием, что всякая простая субстанция имеет отношения, выражающие все прочие, и что она, следовательно, есть постоянное живое зеркало универсума.»

¹⁴⁵ Монадология § 79 (р. 169).

¹⁴⁶ Монадология § 83 (р. 170) и Теодицея II § 147.

¹⁴⁷ Монадология § 79.

¹⁴⁸ Монадология § 15.

ем», — говорит Г. Лейбниц¹⁴⁹. «Представление» есть внутреннее, изображающее внешние вещи состояние монады», которое следует отличать от сознательного созерцания. А именно «представление бессознательно»¹⁵⁰. В том, считает он, была ошибка картезианцев, что они «почитали за ничто представления, которые не воспринимают»¹⁵¹. Представление монады соответствует знанию, а ее побуждение желания — *воле* в Боге¹⁵².

Из приведенного становится ясно, что Г. Лейбниц наряду с причинной связью предполагает непрерывный предустановленный параллелизм событий внутри и вне монады. Принцип синхронности тем самым становится абсолютным правилом во всех случаях, где идет речь об одновременных внешних и внутренних процессах. Однако нам следует напомнить здесь о том, что эмпирически установимые синхронистические феномены, будучи далеки от того, чтобы образовывать правило, представляют собой относительно столь редкие исключения, что зачастую подвергается сомнению даже то, что они вообще имеют место. Конечно, в действительности они гораздо более часты, чем обычно принято думать, и можно показать, однако еще не известно, действительно ли в какой-либо сфере опыта они обладают такой частотой или регулярностью, чтобы можно было вести речь о закономерном процессе¹⁵³. Мы знаем на сегодняшний день лишь то, что

¹⁴⁹ Монадология § 14 (р. 153).

¹⁵⁰ XIV. Имеющие основание в разуме принципы природы и благодати. § 4 (р. 140)

¹⁵¹ То же самое Монадология § 14 (р. 152). Ср. к этому сочинение д-ра М. Л. фон Франца о сне Р. Декарта в Т. III штудий из Цюрихского института К. Г. Юнга.

¹⁵² Монадология § 48 (р. 161) и Теодицея II, § 149.

¹⁵³ Я должен здесь еще раз подчеркнуть возможность понимать отношение тела и души как синхронистическую связь. Если бы это на данный момент всего лишь предположение однажды подтвердилось, мне пришлось бы скорректировать свое нынешнее воззрение о том, что синхронность есть относительно редкий феномен. См. к этому высказывания С. А. Мейера в «Современные проблемы в изучении сна».

должен существовать лежащий в основе всех подобных явлений принцип, из которого они, по всей вероятности, могли бы получить объяснение.

Как примитивное понимание, так равно и античное и средневековое воззрение на природу, предполагают существование подобного принципа наряду с причинностью. Еще у Г. Лейбница последняя не является ни единственной, ни даже хотя бы преобладающей. В течение XVIII столетия она затем сделалась исключительным принципом естествознания. С подъемом естественных наук в XIX столетии соответствие полностью исчезло из поля зрения науки, и тем самым магический мир прежних времен, казалось, окончательно прекратил существование, покуда наконец на исходе столетия основатели Общества Психических Исследований снова косвенным образом не подняли этот вопрос благодар исследования т. н. телепатического феномена.

Выше представленный средневековый образ мысли лежит в основе всех магических и мантических процедур, с древних пор игравших большую роль [в человеческой жизни]. Ученому средневековья эксперименты Д. Райна показались бы магическим действием, и по этой причине также и их результат не показался бы ему удивительным. Он истолковывался как «перенос», что, впрочем, имеет место сплошь и рядом еще и поныне, несмотря на то, что, как уже говорилось, не существует возможности составить себе эмпирически обоснуемое представление о переносящей среде.

Мне, вероятно, нет нужды подчеркивать, что для примитивного мышления синхронность означает саму собой разумеющуюся предпосылку, благодаря чему для примитивного человека на его ступени развития вообще не существует случайностей. Для него нет ни несчастья, ни болезни, ни смерти, которые были бы случайны и объяснялись бы т. н. «естественными причинами». Все неким образом основывается на магическом воздействии. Крокодил, подстерегший человека при купании, послан волшебником; болезнь причинена духом такого-то; змея, появившаяся возле могилы умершей матери, есть естественным образом ее душа и т. д. Естественно, что на примитивной ступени синхронность

выступает не как понятие себя самой, но как «магическая» причинность. Последняя представляет собой раннюю форму нашего классического понятия причинности, тогда как развитие китайской философии из коннотации магического произвела «понятие» Дао, осмысленного соответствия, а не основывающегося на причинности естествознание.

Синхронность предполагает априорный по отношению к человеческому сознанию смысл, который, по всей видимости, существует помимо человека¹⁵⁴. Подобное предположение появляется прежде всего в философии Платона, которая постулирует существование трансцендентальных образов или моделей эмпирических вещей, так называемых εἶδη (образы, виды), отображениями (εἰδωλα) коих являются [земные] вещи. Это предположение в прошлые столетия не только не вызывало каких-либо затруднений, но и, напротив, было чем-то самым собой разумеющимся. Идея а priori существующего смысла, пожалуй, могла быть заложена также и в представлении древней математики, как показывает парафраза шиллеровского стихотворения «Архимед и юноша» математика К. Якоби. Он воздает хвалу вычислению орбиты Урана и завершает стихом:

«То, что ты в космосе зришь, есть лишь божественный отблеск,
В сонме Олимпа на троне вечном число восседает».

Великому математику К. Гауссу приписывается изречение: «ὁ θεὸς ἀριθμετίζει» (Бог занят арифметикой)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ В связи с возможностью того, что синхронность есть не исключительно психофизическое явление, но может иметь место и без участия человеческой психики, я хотел бы уже здесь упомянуть о том, что в этом конкретном случае следовало бы говорить уже не о смысле, а скорее об *однородности* или *единообразии*.

¹⁵⁵ Позднее, правда, в одном из писем 1830 года К. Гаусс говорит: «Нам приходится смиренно признать, что даже если число и есть *не более чем* продукт нашего ума, то все же пространство обладает реальностью также и вне его». (Леопольд Кронекер: «О понятии числа»

Предположение синхронности и некоторого самого по себе существующего смысла, на котором основано классическое китайское мышление и которое представляет собой наивную предпосылку средневековья, видится нам сегодня архаизмом, коего по возможности следовало бы избегать. Хотя Запад, насколько это было в его силах, преодолел эту древнюю предпосылку, однако преодоление это было неполным. Конечно, известные мантические процедуры представляются уже вымершими; однако астрология, которая в нашу эпоху поднялась на небывалый прежде уровень, осталась. Также и детерминизму естественнонаучной эпохи оказалось не по плечу всецело лишить принцип синхронности его убедительной силы. Ибо в конечном итоге в данном случае речь идет не о всего лишь суеверии, а о некой истине, которая лишь потому долгое время не получала признания, что имеет дело не столько с материальным аспектом событий, сколько с их психической стороной. Именно современная психология и парапсихология убедительно доказывают нам, что причинность не в состоянии объяснить известных событийных рядов и что в качестве принципа объяснения в этом случае речь может идти о *формальном факторе*, а именно о синхронности.

Для интересующихся психологией я хотел бы здесь упомянуть о том, что своеобразное представление самого по себе существующего смыслового фактора может быть получено во сне. Когда однажды этот вопрос обсуждался в моем круту, [кем-то] вскользь было брошено замечание: «Геометрический квадрат нигде не встречается в природе за исключением кристаллических граней». Одна присутствовавшая при разговоре дама следующей ночью увидела такой сон: «В саду вырыт большой песчаный карьер, в котором явственно различимы отдельные слои отложений.

Сочинения, т. III, 1899. С. 252. Точно так же Герман Вейль понимает число как продукт рассудка. («Наука как символическое построение человека», Эраносский ежегодник 1948. С. 375). Маркус Фириц, напротив («К вопросу о физическом познании», Эраносский ежегодник 1948. С. 434), больше склоняется к платоновской идее.

Среди них она различает тонкие слои синевато-серого хризотила. В одном из этих слоев различимы черные, концентрически расположенные квадраты. Черный цвет не нанесен краской, но, очевидно, является измененным цветом камня, наподобие рисунка агата. Подобные же рисунки видны и в двух или трех иных слоях, и их присваивает себе (поверхностно знакомый ей) г-н А. »¹⁵⁶ Другой мотив сна подобного же рода выглядит следующим образом: «Сновидец в дикой, безлюдной и скалистой местности видит выходящие на поверхность слои синевато-серых триасовых пород. Он отделяет слои друг от друга и, к своему неописуемому удивлению, обнаруживает внутри открывшиеся рельефные изображения человеческих голов в натуральную величину». Этот сон повторялся множество раз через долгие промежутки времени¹⁵⁷. В другом сне сновидец, «путешествуя по сибирской тундре, находит, в конце концов, на своем пути живое существо: это петух больше натуральной величины, состоящий из чего-то вроде тонкого, бесцветного стекла. Он, однако, действительно живой и как раз только что образовался из микроскопического одноклеточного существа, обладающего способностью внезапно представлять животных (какие совсем не водятся в тундре) или даже предметы человеческого быта довольно значительной величины. Всякий раз мгновение спустя такая случайно образованная форма бесследно исчезает». Следующий сон подобного рода таков: «сновидец совершает прогулку в лесистой горной местности. Здесь он наталкивается на выступающую из крутого склона складку дырчатого нагельфлю и видит там маленького смуглого человечка, с кожей цвета потемневшего от оксида железа камня¹⁵⁸. Он занят тем, что выдалбливает в

¹⁵⁶ Согласно правилам истолкования снов, этот г-н А. соответствует предубеждению, которое, в качестве персонификации бессознательного, вновь присваивает себе рисунки как *lusus naturae*, т. е. сознание никак не использует либо не понимает их.

¹⁵⁷ Этим повторением выражается известное настойчивое стремление бессознательного в конечном итоге довести содержание сна до сознания.

¹⁵⁸ Речь идет об Антропарионе, т. н. кобольде (Erzmännchen).

скале небольшую пещеру, в глубине которой, в каменных складках, виден готический составной столб. На каждой части колонны сверху водружена кропотливо вытесанная из очень твердого, похожего на бурый уголь, камня, темно-коричневая человеческая голова с большими глазами. Карлик освобождает эти скульптуры от прилегающих аморфных наслоений. Сновидец сперва не верит своим глазам, однако затем он вынужден признать, что скульптурная группа действительно продолжается в скальной породе, и, по всей видимости, она возникла в ней без человеческого участия. Сновидцу приходит мысль о том, что возраст нагельфлю должен быть не менее 500 000 лет, и что артефакт поэтому не может быть произведен человеческими руками¹⁵⁹.

Эти сны, по всей видимости, говорят о том, что формальный фактор встречается и в природе. Речь идет не просто о *lusus naturae*, но о смысловой коинциденции абсолютного природного продукта с (независимым от него) человеческим представлением. Именно об этом, очевидным образом, говорят сны¹⁶⁰, и именно это с помощью повторения они стремятся донести до сознания человека.

¹⁵⁹ Ср. к этому вышеупомянутые *кеплеровские* идеи.

¹⁶⁰ Тот, кому данное высказывание покажется непостижимым, вероятнее всего, при случае испытает склонность на основании предвзятых мнений уловить здесь совершенно иной сокровенный смысл. Фантазировать можно обо всем, даже и о снах. Я предпочитаю оставаться по возможности как можно ближе к высказыванию самого сна и пытаться сформулировать его в соответствии с его очевидным смыслом. Если оказывается невозможным связать этот смысл с состоянием сознания сновидца, то я признаю, что я не понимаю сна, однако остерегаюсь манипулировать им с помощью искусственных приемов или приводить его в соответствие с каким-либо предвзятым мнением.

Глава IV

Изложенные здесь мои построения я отнюдь не рассматриваю как окончательное доказательство моего воззрения, но лишь как заключение из эмпирических предпосылок, которое я теперь хочу предоставить размышлению моих читателей. Мне не удалось вывести из данного фактического материала никакой иной гипотезы, которая оказалась бы достаточной для их объяснения (включая ЭСВ-эксперименты). Я при этом в достаточной мере осознаю, что синхронность представляет собой в высшей степени абстрактную и неинтуитивную (*unanschaulich*) величину. Она приписывает движущемуся объекту известное психоидное качество, которое, как пространство, время и причинность, означает критерий его поведения. Нам приходится при этом полностью отказаться от представления о психике, связанной с живым мозгом, и, скорее, вспомнить об «осмысленном», или «разумном» поведении низших живых существ, не обладающих мозгом. Там мы оказываемся уже в гораздо большей близости к формальному фактору, который, как сказано, ничего общего не имеет с мозговой деятельностью.

Здесь следовало бы, как мне кажется, задаться вопросом о том, не имеет ли смысл рассматривать под этим углом зрения отношение души и тела, или, говоря иными словами, не следует ли рассматривать координацию между психическими и физическими процессами в живом существе как синхронистический феномен, вместо того чтобы смотреть на нее как на причинное отношение. А. Гейлинкс точно так же, как и Г. Лейбниц, рассматривают координацию психического и физического как акт Бога, т. е. вне эмпирической природы стоящего принципа. Предположение причинного отношения между душой и телом, с другой стороны, ведет к заключениям, которые плохо соотносятся с опытом: либо физические процессы обуславливают психическое, либо присносущная душа располагает материей. В первом случае не видно, каким образом химические процессы могут породить психические, во втором же — как вообще-то нематериальная душа способна

приводить в движение материю. Нет никакой нужды привлекать Лейбницеву *harmonia praestabilita*, которая была бы абсолютной и должна была бы выражаться во всеобщем соответствии и симпатическом притяжении, примерно так же, как *шопенгауэровская* осмысленная коинциденция лежащих на одной широте временных пунктов. Синхронность обладает качествами, которые вполне достойны рассмотрения в поисках объяснения проблемы отношения душа-тело. Прежде всего, это факт не имеющей причины упорядоченности (*Anordnung*¹⁶¹), или, лучше сказать, осмысленной упорядоченности, которая могла бы пролить свет на психофизический параллелизм. Факт «абсолютного знания», т. е. знания, не опосредованного никакими органами чувств, который характерен для синхронистического феномена, говорит в пользу предположения о существовании или выражает собой существование самого по себе существующего смысла. Последняя форма бытия может быть лишь *трансцендентальной*, поскольку она помещается, как показывает знание о будущих или удаленных событиях, в психически релятивном пространстве и соответствующем времени, т. е. в некоем неинтуитивном (*unanschaulich*) пространственно-временном континууме.

Пожалуй, стоило бы с этой точки зрения подвергнуть ближайшему рассмотрению те опыты, которые подтверждают возможность протекания психических процессов в, по всей видимости, бессознательном состоянии. Я имею здесь в виду прежде всего достопримечательные наблюдения, сделанные при глубоких обмороках, наступающих после сильных повреждений головного мозга. Против всякого ожидания, тяжелые травмы головы отнюдь не всегда имеют своим следствием потерю сознания.

¹⁶¹ Слово *Anordnung*, *Angeordnetsein*, здесь и в дальнейшем неоднократно употребляемое К. Юнгом, может пониматься, в одном значении, как просто «некая структурная данность», а в другом (и такое прочтение вполне корректно) позволяет воспринимать ту же данность как реализовавшийся результат высшей воли. В последнем случае такую «упорядоченность» трудно признать не имеющей причины. — *Прим. перев.*

Наблюдающему со стороны пострадавший, конечно, кажется безучастным, обездвиженным, «отстраненным» и пребывающим в беспамятстве. Субъективно, однако, сознание отнюдь не угасло. Правда, чувственная коммуникация с внешним миром в значительной мере ограничена, однако далеко не всегда полностью отсутствует, хотя, например, грохот сражения внезапно уступает место «торжественной» тишине. В этом состоянии теперь наступает весьма явственное ощущение левитации и галлюцинирования, в котором пострадавшему кажется, что в том самом положении, в котором его застигло ранение, он теперь поднимается в воздух. Стоявший поднимается стоя, лежавший — лежа, а сидевший — сидя. Иногда ему кажется, что вместе с ним в воздухе парит и все окружающее, например весь бункер, в котором он находится. Высота подъема составляет от полуметра до многих метров. Чувство тяжести исчезает. В редких случаях раненым представляется, что они совершают руками плавательные движения. Если имеет место восприятие окружающего, то последнее чаще всего видится воображаемым, т. е. состоящим из образов памяти. Во время левитации преобладает эйфорическое настроение. «Возвышенное, торжественное, прекрасное, блаженное, оживленное, счастливое, преисполненное ожиданий — вот родственные выражения, характеризующие это состояние». Это в некотором роде «переживания небесного полета»¹⁶². Г. Янтц и К. Берингер с полным правом подчеркивают, что раненых можно весьма просто вызвать из обморока, например, всего лишь негромко позвав по имени или слегка прикоснувшись, в то время как самый страшный грохот сражения вообще на них не действует.

Нечто похожее можно наблюдать также и при глубоких обмороках, вызванных иными причинами. Я хотел бы упомянуть один пример из моего собственного врачебного опыта. Одна пациентка, в достоверности и правдивости которой у меня нет причин сомневаться, рассказала мне, что ее первые роды были очень

¹⁶² H. Jantz und K. Beringer: Das Syndrom des Schwebbeerlebnisses unmittelbar nach Kopfverletzungen. Der Nervenarzt. Jg. XVII, 1944. P. 202.

трудными. После тридцатичасовых безуспешных потуг врач решил прибегнуть к помощи щипцов. Операция была проведена под легким наркозом. Следствием было значительное рассечение промежности и серьезная кровопотеря. Когда врач, ее мать и ее супруг удалились и все было прибрано, сиделка решила отправиться подкрепиться, пациентка увидела ее еще в дверях, и та спросила: «Не угодно ли Вам чего-нибудь, пока я не ушла ужинать?» Пациентка хотела ответить, но не смогла. У нее было ощущение, будто она проваливается сквозь постель в бездонную пустоту. Она успела заметить, как сиделка поспешила к ее постели и схватила ее руку, чтобы пощупать пульс. Из того, как та передвигала пальцами вверх и вниз, она заключила, что пульс, очевидно, пропал. Поскольку же она чувствовала себя очень хорошо, ее позабавил испуг сиделки. Сама она несколько не испугалась. Это было последнее, что она могла вспомнить на протяжении неопределенно долгого времени. Следующее, что пришло ей теперь в сознание, было то, что она, не ощущая своего тела и его положения, из одной точки непосредственно на потолке *смотрела вниз* и воспринимала все, что происходило внизу в комнате: она видела себя саму смертельно бледной, лежащей в кровати с закрытыми глазами. Возле нее стояла сиделка. По комнате взволнованно взад и вперед ходил врач, и ей казалось, что он потерял голову и не знает толком, что делать. К дверям подошли ее домашние. Ее мать и супруг вошли и со страхом смотрели на нее. Пациентка подумала: как это глупо, что они полагают ее умирающей. Она ведь снова придет в себя. При этом она знала, что позади нее находится роскошный, сияющий самыми живыми красками, похожий на парк ландшафт и особенно красивый изумрудно-зеленый луг с короткой травой, поднимающийся по склону, куда вели расположенные совсем близко решетчатые ворота, через которые дорога шла в парк. Была весна, и маленькие пестрые цветы, каких она никогда раньше не видела, были рассыпаны по траве. Вся местность была залита сияющим солнечным светом, и все краски неопишимо сверкали. Склон по обеим сторонам обрамляли темно-зеленые деревья. Луг производил впечатление поляны в первобытном лесу, на которую никогда не

ступала нога человека. «Я осознавала, что здесь был вход в какой-то другой мир и что если бы я обернулась, чтобы прямо посмотреть на этот вид, я испытала бы искушение пройти через ворота и тем самым покинуть жизнь. Она не в действительности видела этот ландшафт, поскольку находилась спиной к нему, однако она *знала* о нем. Она была уверена, что ничто не помешало бы ей войти в эти ворота. Но она знала, что возвратится в свое тело и не умрет. Поэтому волнение врача и беспокойство ее близких казались ей глупыми и ненужными.

Вскоре затем она очнулась от обморока в своей постели и увидела склонившуюся над собой сестру-сиделку. Та сообщила ей, что она была без сознания приблизительно около получаса. На другой день, примерно 15 часами позднее, ощутив себя чуть более окрепшей, она в разговоре с сиделкой неодобрительно отзывалась о казавшемся ей некомпетентным и «истерическим» поведении врача во время ее обморока. Но сиделка стала энергично отрицать эту критику в обоснованном убеждении, что пациентка была совершенно без сознания и потому ничего не могла наблюдать. И лишь после того, как она во всех подробностях описала ей происходившее, той пришлось признать, что события действительно были восприняты ею именно так, как происходили в действительности.

В этом случае можно было бы предположить, что речь идет о психогенном сумеречном состоянии, в котором еще действовала отколовшаяся половина сознания. Однако пациентка никогда не была истеричкой, и то, что она испытала, было настоящим сердечным приступом с обмороком, обусловленным мозговой анемией, в пользу чего говорили все внешние и, очевидно, тревожные признаки. Она действительно была в обмороке и, соответственно, должна была бы полностью психически угаснуть и ни в коем случае не быть способной наблюдать и выносить суждения. Следует отметить, что это не было также непосредственное, внутреннее ощущение ситуации посредством косвенного, т. е. неосознанного наблюдения, но она видела происходившее *сверху*, «как если бы ее глаза были на потолке», по ее характерному выражению.

Действительно нелегко объяснить, каким образом в состоянии тяжелого приступа имеют место сохраняющиеся в памяти, необычайно интенсивные психические процессы и каким образом с закрытыми глазами человек способен в конкретных деталях наблюдать действительные события. Ведь, по всей видимости, следовало ожидать, что столь выраженная мозговая анемия как раз в значительной мере затруднит, а то и вовсе сделает невозможным протекание сложных психических процессов.

Весьма похожий случай, в котором, однако, экстрасенсорное восприятие двинулось значительно дальше, представил нашему вниманию сэр Окланд Геддес (Auckland Geddes), член Королевского Медицинского Общества (27 февраля 1927 г.). Этот пациент наблюдал в состоянии приступа отделение некоего интегрального сознания от телесного сознания, каковое последнее постепенно распалось на свои компоненты. Первое же (интегральное сознание) имело подтвержденные Э. С. В.¹⁶³

Такие опыты, по всей видимости, указывают на то, что в состояниях обморока, где, по всем человеческим предположениям, существует полная гарантия того, что деятельность сознания, и прежде всего чувственное восприятие, полностью отсутствует, тем не менее, против всякого ожидания, могут иметь место сознание, воспроизводимые представления, акты суждения и восприятие. Имеющее при этом место ощущение левитации или изменение угла наблюдения, притупление слуха и коэстетических восприятий указывает в направлении изменения локализации сознания, своего рода отделения его от тела, от коры головного мозга или cerebrum, который предполагают вместилищем феномена сознания. Если это соображение правильно, то нужно спросить себя, может ли в нас мыслить и воспринимать еще и иной нервный субстрат наряду с cerebrum или же в случае с этими происходящими во время обмороков психическими состояниями речь идет о феноменах синхронности, т. е. о событиях, не стоящих в причинной связи с органическими про-

¹⁶³ Ср. доклад G. N. M. Tyrrell: *The Personality of Man*. 1946. P. 197f. На стр. 199 f. описан еще один случай такого рода.

цессами. Последнюю возможность нельзя сходу отвергнуть потому, что существует экстрасенсорное восприятие, т. е. восприятие, независимое от времени и пространства, которое не может быть объяснено процессами в биологических субстратах. Там, где сами по себе чувственные восприятия невозможны, речь не может идти ни о чем ином как синхронности. Там же, где присутствуют пространственные и временные условия, способные обеспечить возможность перцепции и апперцепции, и угасла лишь деятельность сознания, т. е. предположительно лишь функция коры, и где, как это имеет место в нашем случае, тем не менее имеет место феномен сознания, т. е. восприятие и суждение, — там, возможно, речь могла бы идти о нервном субстрате. Конечно, почти аксиомой является то положение, что процессы сознания связаны с большим мозгом и что все низшие центры лишь обеспечивают рефлексивные связи, которые сами по себе бессознательны. Эта аксиома всецело действует для области симпатической нервной системы. Поэтому насекомых, которые вообще не имеют цереброспинальной нервной системы, обладая лишь брюшной нервной цепочкой (*Strickleitersystem*), принято считать не более чем рефлексивными автоматами.

Правда, теперь это воззрение в некоторой степени пошатнулось благодаря исследованиям пчел, проведенным К. фон Фришем в Гразе. А именно — в результате его исследования выяснилось, что пчелы посредством своеобразного танца не только сообщают своим товарищам по улью о том, что найдено место добычи корма, но сообщают также направление и дистанцию. Переданное сообщение позволяет новичкам кратчайшим путем находить незнакомое место¹⁶⁴. Такие сообщения в принципе ничем не отличаются от информации, которой обмениваются люди. Последний случай мы будем понимать как сознательное и намеренное действие и едва ли сможем себе представить, как, например, обвиняемый или его защитник могли бы доказать суду, что такое действие совершается бессознательно. Можно было бы, в край-

¹⁶⁴ К. в. Frisch: *Aus dem Leben der Bienen*. Springer-Verlag, Wien IV. Aufl. 1948. p. I I I ff.

нем случае, сославшись на психиатрические опыты, еще допустить, что сообщение разумной информации в исключительных случаях происходит также в сумеречном состоянии, однако мы решительно отказались бы признать, что сообщения такого рода обычно совершаются бессознательно. Тем не менее предположение о том, что описанный процесс у пчел является неосознанным, вполне возможно. Однако тем самым мы ни на шаг не приблизились к решению вопроса, ибо мы, как и прежде, стоим перед лицом того факта, что брюшная нервная цепочка в принципе, по всей видимости, позволяет пчелам то же, что позволяет нам кора головного мозга. Кстати, доказать, что пчелы действуют бессознательно, также невозможно.

Тем самым мы волей-неволей подвигаемся к выводу о том, что столь отличный от цереброспинальной системы в плане происхождения и функции нервный субстрат как *sympathicus*, по всей видимости, ничуть не менее способен к порождению мыслей и восприятий. Что же нам теперь думать о *sympathicus* у позвоночных? Способен ли он также порождать или опосредовать специфически психические процессы? Наблюдения фон Фриша доказывают существование трансцеребрального мышления и восприятия. Следует всегда держать в поле зрения эту возможность, если мы хотим объяснить наличие сознания внутри «бессознательного состояния» обморока. *Sympathicus* не парализуется во время обморока и мог бы поэтому при возможности рассматриваться как носитель психических функций. Если бы это оказалось так, то не мешало бы задать также и вопрос о том, не следует ли рассматривать в этом же ключе также и обычное бессознательное состояние сна, в коем присутствуют доступные сознанию сновидения? То есть, иными словами, что, если сновидения рождаются не столько в спящей коре мозга, сколько скорее в не затронутом сном *sympathicus* и имеют, стало быть, трансцеребральную природу?

Вне еще всецело непроницаемого психофизического параллелизма синхронистический феномен отнюдь не представляет собой сплошную и легко доказуемую регулярность. Именно поэтому человек столь же сильно ощущает дисгармонию в вещах, сколь сильно подчас бывает поражен их гармонией. В противоположность

идею предустановленной гармонии синхронистический фактор требует лишь существования необходимого для нашей познающей деятельности принципа, который мог бы присоединиться в качестве четвертого к общепризнанной триаде пространства, времени и причинности. Как первые хоть и необходимы, однако отнюдь не являются абсолютными (большинство психических содержаний непространственны; время и причинность психически релятивны), точно так же и синхронистический фактор оказывается лишь условно действительным. Однако, в отличие от причинности, каковая последняя, можно сказать, неограниченно господствует над картиной макрофизического мира (такое ее универсальное господство оказывается поколебленным лишь в случае с некоторыми низшими порядками величин), синхронность представляется как феномен, который, по всей видимости, связан главным образом с психическими условиями, а именно с процессами в бессознательном. С относительной регулярностью и частотой синхронистические феномены наблюдаются — экспериментально — при интуитивных, т. н. «магических» процедурах, где они хоть и обладают субъективной убедительностью, однако объективно — едва ли или с большим трудом доказуемы и статистически не уловимы (по меньшей мере, пока).

На органической ступени, пожалуй, биологический морфогенез мог бы рассматриваться под углом зрения синхронистического фактора. Профессор М. А. Далк (M. A. Dalcg) (Брюссель) рассматривает форму, несмотря на ее связанность с материей, как «континуум, стоящий на порядок выше» живой материи¹⁶⁵. К беспричинным событиям, к которым, как мы видели, относятся также и синхронистические, сэр Джеймс Джинс (James Jeans) причисляет также и распад радия. Он говорит: «Радиоактивный распад представляется нам как *действие без причины* и наводит на мысль о том, что последние законы природы не являются даже причинными»¹⁶⁶.

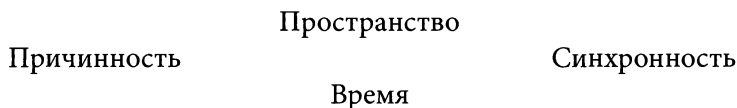
¹⁶⁵ Verh. d. Schweiz. Naturforsch. Gesellsch. Lausanne, 1949 Ср. к этому выше упомянутые похожие размышления зоолога А. С. Харди (Hardy).

¹⁶⁶ Физика и философия, 1944, р. 188 и 220.

Эта в высшей степени парадоксальная формулировка, вышедшая из-под пера физика, весьма характерна для той растерянности, которую испытывает сознание перед лицом радийного распада. Последний, или т. н. период полураспада, действительно представляется как беспричинный процесс, под какое понятие подпадает также и синхронность, о чем я еще буду говорить далее.

В случае с синхронностью речь идет не о философском воззрении, но об эмпирическом понятии, постулирующем необходимый для познания принцип. Это не материализм и не метафизика. Ни один серьезный исследователь природы не станет серьезно утверждать, что существо (*das Wesen*) той или иной установившейся через наблюдение сущности или природа наблюдаемого, а именно душа, есть нечто известное и познанное. Если последние выводы естествознания приближаются к единому понятию бытия, коему присущи аспекты пространства и времени, с одной стороны, и причинности и синхронности, с другой, то это не имеет ничего общего с материализмом. Напротив, здесь, по всей видимости, является возможность свести на нет несоизмеримость между наблюдаемым и наблюдающим. Если бы это оказалось так, мы получили бы единство бытия, которое следовало бы выражать посредством нового языка понятий, а именно «нейтрального языка», как это однажды метко сформулировал В. Паули.

Пространство, время и причинность, — эта триада классической физической картины мира дополнилась бы синхронностью до тетрады, то есть до предоставляющего возможность целостного суждения *Quaternio*.



При этом синхронность относится к трем остальным принципам так же, как одномерность времени¹⁶⁷ к трехмерности пространства или как противящееся четвертое (*das widerstrebende*

¹⁶⁷ Я не принимаю в рассмотрение времени П. Дирака.

Vierte) в «Тимее», которое, по словам Платона¹⁶⁸, лишь «силой» можно понудить присоединиться к сообществу трех. Как введение времени в качестве четвертого измерения в современной физике обуславливает постулат неинтуитивного пространственно-временного континуума, точно так же синхронность со свойственным ей характерным смысловым качеством порождает картину мира с таким дефицитом наглядности, который на первых порах почти приводит в замешательство¹⁶⁹. Преимущество же этого дополнения состоит в возможности такого понимания, которое включает в описание и познание природы также и психодный фактор, а именно априорный смысл (или «однородность»). Тем самым в очередной раз поднимается и одновременно получает разрешение проблема, которая вот уже полтора тысячелетия красной нитью проходит через все спекуляции алхимической натурфилософии, а именно так называемая *аксиома* Марии-Еврейки (или *Коптской*): ἐκ τοῦ τρίτου τὸ ἐν τέταρτον (из третьего следует одно в качестве четвертого)¹⁷⁰. Также и это темное наблюдение подтверждает сказанное мною выше, а именно что принципиально новые точки зрения, как правило, открываются не в уже знакомой области, но в отдаленных, избегаемых или даже пользующихся дурной славой местах. Древняя мечта алхимиков, превращение химических элементов, эта столь много раз осмеянная идея, в наше время осуществилась, а ее символика, которая в не меньшей степени была предметом насмешек, стала подлинной сокровищницей для психологии бессознательного.

¹⁶⁸ Ср. к этому мое сочинение «Опыт психологического истолкования догмата о Троице» в «Символика духа», 1948, р. 323 ff.

¹⁶⁹ Сэр Джеймс Джинс (Физика и философия, р. 313) считает, что могло бы быть так, что «начала событий в этом нижнем слое (т. е. по ту сторону пространства и времени) охватывали бы также и нашу духовную деятельность, так что будущее протекание этих событий отчасти зависело бы от этой духовной деятельности». Каузализм в этом наблюдении, правда, представляется мне довольно шатким.

¹⁷⁰ Ср. к этому Психология и алхимия, 1944.

Ее дилемма между тремя и четырьмя, которая появляется еще в рамочном повествовании Тимея и доходит до самой сцены кабинетов в Фаусте II, была признана алхимиком XVI столетия Герхардом Дорном, в качестве решения между христианской Троицей и «*serpens quadricornutus*» (четырёхрогой змеей), т. е. дьяволом. Словно в предчувствии грядущего он остерегается языческой четверичности, которая, впрочем, столь дорога сердцу алхимика, ибо она произошла из бинарности (двоичности), т. е. из материального, женского и дьявольского¹⁷¹. М. -Л. фон Франц указал на такое появление тринитарной идеи в параболе Бернарда Тревиана, затем в Амфитеатре Г. Кунрата, у М. Майера и анонимного автора *Aquarium Sapientum*¹⁷², ¹⁷³. В. Паули указывает на полемику между И. Кеплером и Робертом Флуддом, в котором учение о соответствии последнего обрушилось и должно было уступить место учению о трех принципах первого. За решением в пользу свободы, стоящем в некотором противоречии с алхимической традицией, последовала естественнонаучная эпоха, которая уже ничего не знала о соответствиях, но прилежала исключительно триадической картине мира, а именно мира, который описывался и объяснялся внутри [координат] пространства, времени и причинности.

Революция в физике, происшедшая с открытием радиоактивности, в значительной мере модифицировала классические представления. Это изменение настолько значительно, что нам придется подвергнуть ревизии ту классическую схему, на которую я сослался выше. Поскольку, благодаря дружескому интересу, который г-н проф. В. Паули выказал к моему исследованию, я имел возможность обсудить эти принципиальные вопросы с авторитетным физиком, который к тому же понимал и мог оценить мою

¹⁷¹ De tenebris contra Naturam. Theatrum Chemicum — (О мраке, противостоящем природе. Химический театр) (лат.) — 1602, Vol. I. p. 540 sqq.

¹⁷² (лат.) — Родника мудрецов.

¹⁷³ М. -L. von Franz: Die Parabel von der Fontina des Grafen von Tarvis. Пока еще не изданный манускрипт.

психологическую аргументацию, мне под силу сейчас предложить теорию, которая учитывала бы в себе также и воззрение современной физики. В. Паули поднял вопрос о возможности заменить в классической схеме противопоставление пространства и времени на (сохраняющуюся) энергию — пространственно-временной континуум. Это предложение дало мне повод несколько подробнее описать пару причинность — синхронность, дабы установить некоторую связь между обоими гетерогенными понятиями. Мы соответственно пришли к согласию на следующем Quaternio:

Неразрушимая энергия	
Постоянная взаимосвязь	Непостоянная взаимосвязь
через действие	через непредвиденные обстоятельства
(причинность)	(Kontingenz) или однородность «смысла»
(синхронность)	
Пространственно-временной континуум	

Эта схема, с одной стороны, удовлетворяет постулатам современной физики, а с другой — постулатам психологии. Психологическая точка зрения нуждается в объяснении. Причинное объяснение синхронности представляется исключенным, как пояснено выше. Существенно оно состоит из «случайных» однородностей. Их *tertium comparationis* покоится на психоидных данностях, которые я обозначаю как архетипы. Последние *неотчетливы*, т. е. лишь приблизительно распознаваемы и определимы. Они хоть и присоединены к причинным процессам или выступают в качестве «надстройки» к ним¹⁷⁴, однако постоянно демонстрируют своего рода выход за рамки, что я обозначил бы термином *трансгрессивность*, ибо они могут фиксироваться не однозначно и исключительно лишь в психической сфере, но могут с тем же успехом обнаруживать себя в непсихическом окружении. (Од-

¹⁷⁴ У автора «sind von ihnen getragen» — «носимы ими» (Прим. перев.).

нородность внешнего физического процесса с некоторым психическим.) Архетипические однородности относятся к причинной детерминации *контингентно*, т. е. между ними и причинными событиями нет никаких закономерных отношений. А следовательно, в соответствии с этим они, по всей видимости, представляют собой тот особый случай отсутствия закономерности (*Gesetzlosigkeit*), случайности, того «беззаконного состояния», которое, по словам Андреаса Шпейзера¹⁷⁵, «в полной закономерности проносится через время». Речь здесь идет о том первоначальном состоянии, которое «не определяется механическим законом». Оно есть случайная предпосылка или субстрат, на который накладывается закон. Если мы причислим синхронность, или архетипы, к контингентному, то последнее обретает специфический аспект *модуса*, который функционально имеет значение мироформирующего фактора. Архетип представляет собой *психическую вероятность*, отображая усредненные, инстинктивные события в своего рода *типах*. Он есть психический особый случай всеобщей вероятности, которая «состоит из законов случая и точно так же образует правила для природы, как и для механики»¹⁷⁶. Хотя и нужно согласиться с А. Шпейзером в том, что, по меньшей мере в царстве чистого интеллекта, контингентное есть «бесформенный материал», однако для психической интроспекции оно раскрывается в той мере, в какой оно доступно внутреннему восприятию, как образ или, скорее, тип, лежащий в основе не только психических, но примечательным образом также и психофизических однородностей (*Gleichartigkeiten*).

Трудно избавиться от каузалистической окраски понятийного языка. Так, выражение «лежать в основе», вопреки своей каузалистической оболочке, не соответствует никакому причинностному содержанию, но лишь *простому наличию или так-бытию*, т. е. не редуцируемой далее контингентности. Осмысленная коинциденция или одновременность психического и физического

¹⁷⁵ О свободе. Базельские университетские речи, выпуск 28, 1950. Р. 4 f.

¹⁷⁶ А. Шпейзер: *Op. cit.* Р. 6.

состояний, не состоящих друг с другом в причинной взаимосвязи, означает, если понимать в общем, не причинную модальность, беспричинную упорядоченность (*Angeordnetsein*). Теперь возникает вопрос о том, не может ли наше определение синхронности, которое опирается на однородность психических и физических процессов, быть *расширено* или не требует ли оно расширения. Такое требование, похоже, напрашивается само собой, если мы подвергнем рассмотрению наше вышеприведенное общее понятие синхронности. А именно — под это понятие подпадают абсолютно все «акты творения» и априорные данности, как, например, свойства целых чисел, прерывности в современной физике и т. д. Тем самым мы, правда, ввели в сферу нашего расширенного понятия постоянные и в любой момент воспроизводимые феномены, что, по всей видимости, не соответствует природе феноменов, мыслимых под узким понятием синхронности. Ибо ведь последние представляют собой по большей части единичные случаи, недоступные для экспериментального воспроизведения. Конечно, это не всегда так, о чем свидетельствуют эксперименты Д. Райна и множество опытов, произведенных с людьми, обладающих даром ясновидения. Эти факты доказывают, что в сфере несоизмеримых единичных случаев *vulgo Curiosa*¹⁷⁷ все же существуют известные закономерности, а тем самым и постоянные факторы, из чего следует заключить, что наше узкое понятие синхронности, возможно, действительно слишком узко и потому нуждается в расширении. Я действительно склоняюсь к тому предположению, что *синхронность в узком смысле есть лишь особый случай всеобщей беспричинной упорядоченности*, а именно случай однородности психических и физических процессов, причем наблюдатель имеет то преимущество, что может распознать их *tertium comparationis*. С осознанием архетипической основы он, однако, впадает в искушение свести ассимиляцию взаимно независимых психических и физических процессов к (причинному) действию архетипа и тем самым не заметить их чистой контингентности. Этой опасности можно избежать, если рассматри-

¹⁷⁷ (лат.) — в простонародье — удивительного.

вать синхронность как частный случай всеобщей упорядоченности. Тем самым избегается также и недопустимое увеличение количества принципов объяснения: *архетип есть распознаваемая в интроспекции форма априорной психической упорядоченности*. Если сюда добавляется внешний синхронистический процесс, он следует основному рисунку этой последней, т. е. он упорядочен сходным же образом. Эта форма упорядоченности тем отличается от упорядоченности свойств целых чисел или прерывностей в физике, что последние существуют от века и встречаются регулярно, тогда как первые представляют собой *акты творения во времени*. В этом, кстати говоря, заключается более глубокая причина того, что именно момент времени я подчеркивал как характерный для этих феноменов и обозначил их как *синхронистические*.

Современное открытие прерывности (т. е. упорядоченности, например кванта энергии, распада радия и т. д.) ознаменовало собой конец единовластия причинности и тем самым триады принципов. Территория, утраченная последней, некогда была подвластна соответствию и симпатическому притяжению, каковые понятия достигли своего величайшего развития в предустановленной гармонии Г. Лейбница. А. Шопенгауэр был слишком мало знаком с эмпирическими основами идеи соответствия, чтобы понять всю бесперспективность своей каузалистической попытки объяснения. Преимущество нашего нынешнего положения в том, что, благодаря экспериментам с Э. С. В., мы располагаем значительным опытным материалом. О достоверности этих фактов можно судить, если знать, что, например, результаты Э. С. В. -экспериментов С. Г. Сола (S. G. Soal) и К. М. Голдни (K. M. Goldney), как подчеркивает Г. Е. Хатчинсон ¹⁷⁸(G. E. Hutchinson) имели вероятность 1: 10³¹. 1: 10³¹ соответствует количеству молекул в 250 000 тонн воды. Существует лишь относительно малое количество экспериментальных работ в области естественных наук, результаты которых хотя бы близко подходили к столь высокой степени надежности. В пользу преувеличенного скепсиса по от-

¹⁷⁸ S. G. Soal: Science and Telepathy. Enquiry, Vol. I, Nr. 2. P. 5. 1948.

ношению Э. С. В., действительно, едва ли можно привести достаточные основания. Его существенной причиной на сегодняшний день является лишь неведение, которая, к сожалению, в качестве почти неизбежного следствия сопровождает специализацию, сужая и без того с необходимостью ограниченный горизонт специальных занятий, препятствуя достижению высоких и широких взглядов [на предмет]. Ибо ведь мы уже не раз могли убедиться в том, что так называемые «суеверные мнения» часто содержат в себе ценные зерна истины. Так, вполне могло бы быть, что первоначально магическое значение слова «wünschen»¹⁷⁹, сохранившееся еще в «Wünschelrute» и выражающее не только простое желание в смысле вожеления, но также одновременно (магическое) действие¹⁸⁰, равно как и с древних времен унаследованная вера в силу молитвы, имеют своим основанием опыт сопровождающих синхронистических явлений.

Синхронность не более загадочна и таинственна, чем прерывность в физике. Лишь вошедшая в плоть и кровь убежденность во всеисилии причинности ставит преграды пониманию и представляет немислимой саму возможность беспричинных событий. А если такие события есть, то нам придется признать их в качестве актов творения в смысле *creatio continua*^{181, 182}, частью

¹⁷⁹ Нем. «желать». Корень встречается также в таком слове как «verwünschen», что означает «проклинать», «насылать колдовские чары».

¹⁸⁰ 2, Deutsche Mythologie, Dieterische Buchhandlung IV Aufl. Göttingen, 1876, Bd. I. P. 347. Волшебные предметы – это выкованные кобальдами колдовские инструменты, как копье Одина Гунгнир, молот Тора Мильгнир, или меч Фрея (II, 725). Желание есть «сила Божья». «Бог наделил их силой и даровал сокровище волшебного жезла». «Преображенный волшебной силой» (III, 51 и 53). Желание по-санскритски будет *manoratha*: букв. = колесница разума и души, т. е. желание, вожеление, фантазия (А. А. Macdonnell: Sanaskrit-English Dictionary, 1893).

¹⁸¹ (лат.) — продолжающегося, длящегося творения.

¹⁸² Под понятием *creatio continua* следует понимать не только ряд сукцессивных актов творения, но также и вечное присутствие одного

от века существующей, частью спорадически возобновляющейся упорядоченности, не могущей быть выведенной ни из каких установившихся предшествующих положений. Безусловно, следует остерегаться считать не имеющим причины любое событие, причина коего неясна. Последнее, как я уже отмечал, уместно лишь тогда, когда причину невозможно себе даже помыслить. Мыслимость, конечно, есть понятие, требующее самой серьезной критики. Если бы, например, атом соответствовал своему первоначальному

и того же акта творения, в смысле «*semper patrem fuisse et genuisse verbum*» (Отцу вечно быть и порождать Слово) (лат.) — (*Origenes: De Principis, Lib. I. Cap. II, 3*), или «*aeternus creator mentium*» (вечный Творец умов) (лат.) — (*S. Augustinus: Confess. Lib. XI, cap. XXXI*). Бор сохранился в своем творении: «*Nec indiget operibus suis tanquam in eis collocetur, ut maneat; sed in sua aeternitate persistit, in qua manens omnia quaecumque voluit fecit in coelis et in terra*» (Не нуждается [Бор] в своих творениях, как если бы он в них располагался, чтобы существовать далее; но он присутствует в вечности, пребывая в коей, творит все, что пожелает, на небе и на земле.) (лат.) — (*S. Augustinus: Enarratio in Ps. CXIII, 14*. Мауринское издание 1837, Bd. IV, 1796 В.) Что во времени совершается сукцессивно, то в божественном духе одновременно: «*Mutabilium dispositionem immutabilis ratio continet, ubi sine tempore simul sunt, quae in temporibus non simul sunt*». (Множество перемен [божественный] разум заключает в себе: здесь, в безвременном, подобно то, что во времени разнится) (лат.) — (*Prosperi Aquitani Sententiae ex Augustino delibatae, XLI. Maur. Ausg. BD. X, 2566*.) «*Ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est*». (Течение времен в неизменной божественной мудрости – безвременно.) (лат.) — (1. с. LVII.) Прежде творения времени вообще не было, каковое последнее началось лишь с появлением движущихся вещей. «*Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore*». (Скорее, стало быть, время началось с момента творения, а не наоборот.) (лат.) — (1. с. CCLXXX.) «*Non enim erat tempus ante tempus, tempus autem cuni mundo concreatum est*». (Следовательно, времени до времени не существовало, время сотворено вместе с миром.) (лат.) — (*Anonymus De Triplici Habitaculo. Maur. Ausg., Bd. VI, 1448 C.*)

философскому понятию, то была бы немыслима его делимость. Если же он выражает себя как измеримая величина, то в этом случае немыслима уже его неделимость. Осмысленные совпадения как чистые случайности мыслимы. Чем больше их, однако, накапливается, чем больше и точнее между ними соответствие, тем ниже опускается их вероятность и выше поднимается их немыслимость, т. е. они уже не могут считаться простыми случайностями, но, за отсутствием причинной объяснимости, должны пониматься как акты высшей воли (Anordnungen). При этом, как уже подчеркивалось, «отсутствие объяснимости» состоит не в одном лишь том факте, что причина неизвестна, но в том, что при наших нынешних средствах постижения ее невозможно даже помыслить. Этот случай с необходимостью наступает тогда, когда пространство и время утрачивают свой смысл или становятся относительными, ибо в таких обстоятельствах причинность, нуждающуюся для своего существования в пространстве и времени, невозможно не только установить, но даже и помыслить.

По этим причинам мне видится необходимым наряду с пространством, временем и причинностью ввести еще одну категорию, которая не только дает возможность характеризовать феномены синхронности как особый класс природных процессов, но и понять контингентное как, с одной стороны, всеобщее, от века существующее, а с другой — как сумму множества происходящих во времени индивидуальных актов творения.



СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика и составителя	3
Похвала лысине	5
К Пэонию	41
О царстве	51
Египетские речи, или о Промысле	87
О жизни по Диону	139
О сновидениях	179
Гимны	217
Беседы	247
Сидаш Т. Г. Что есть эллинское христианство?	253
Введение	253
I. Жизнь и творчество Синезия Киренского, митрополита Птолемаиды и Пентаполя	261
II. Политическая философия Синезия Киренского	280
1. Эвдемоническая этика как основание аскетизма	280
2. Царь — Бодхисатва	281
3. Царственное плетение.	283
4. Царь как имя Бога. Монархия души	285
5. Общение и царство	287
III. Антропологическое введение в космологическую психологию	296
1. Традиция идеализации варварства в эллинской литературе от гиппемолгов и абиев до жития св. Антония	299
2. Критика монашеской идеологии и идеалов Синезием	307
IV. Космологическая психология Синезия.	317

V. Богословие	336
VI. Космология	366
Заключение	376
Экскурс I	386
Экскурс II.	399

Приложения

Плутарх Херонейский. О злонравии Геродота <i>(перевод Т. Г. Сидаша)</i>	415
К. Г. Юнг. Главы из работы «Синхронность как принцип не причинных связей»	471

Синезий Киренский

Перевод с древнегреческого,
статья, комментарии Т. Г. Сидаша
Редактор С. Д. Сапожникова

Оформление серии А. А. Зражевской

На вклейке — образ работы Ф. А. Пирвица

Корректор *В. Ганчурина*
Верстка *Е. Касьяновой*

ООО «Свое издательство»
199004, Санкт-Петербург, ул. Репина, 41
Тел.: (812) 612-18-81
Интернет: <http://isvov.ru> Е-mail: editor@isvov.ru

Подписано в печать: 04.12.2012
Гарнитура Octava. Печать офсетная. Тираж 500 экз.
Формат 60×84 ¹/₁₆



QUADRIVIUM

- Издательский проект «Квадривиум» — это благотворительный проект, имеющий целью:
 - организовать издание научной литературы, и прежде всего источников, к которым равнодушны в нынешней России религиозно-государственные структуры;
 - создать для переводчиков и авторов достойные условия работы;
 - сделать книги доступными для читателя как благодаря их рассылке в основные библиотеки России и ближнего зарубежья, так и благодаря низкой отпускной цене.
- Проект включает в себя четыре серии: «HELLENICA», «BIZANTINA», «RUSSICA» и «GERMANICA», в рамках которых ведется систематическая работа.
- По вопросам сотрудничества, а также покупки и распространения книг с нами можно связаться, написав по адресу: quadrivium_izdat@mail.ru.
- Интернет-магазин издательского проекта «Квадривиум»: www.neizdat.ru.

Наши книги можно прочитать в библиотеках следующих городов России и стран СНГ:

Абакан, Архангельск, Астрахань, Барнаул, Белгород, Благовещенск, Брянск, Великий Новгород, Владивосток, Владикавказ, Владимир, Волгоград, Вологда, Воронеж, Горно-Алтайск, Екатеринбург, Иваново, Ижевск, Иркутск, Йошкар-Ола, Казань, Калининград, Кемерово, Киров, Кострома, Краснодар, Красноярск, Курган, Курск, Липецк, Майкоп, Махачкала, Москва, Мурманск, Нальчик, Нижний Новгород, Новосибирск, Омск, Орел, Оренбург, Пермь, Петрозаводск, Псков, Ростов-на-Дону, Рязань, Самара, Санкт-Петербург, Саранск, Саратов, Смоленск, Ставрополь,

Сыктывкар, Тамбов, Тверь, Томск, Тула, Тюмень, Улан-Удэ, Ульяновск, Уфа, Хабаровск, Челябинск, Чита, Элиста, Якутск, Ярославль

Страны СНГ

Баку (Азербайджан), Ереван (Армения), Барановичи, Витебск, Гомель, Гродно, Минск (Белоруссия), Тбилиси (Грузия), Алма-Ата, Астана (Казахстан), Бишкек (Киргизия), Рига (Латвия), Вильнюс (Литва), Кишинев (Молдова), Душанбе (Таджикистан), Ташкент (Узбекистан), Днепропетровск, Донецк, Киев, Львов, Одесса, Симферополь, Ужгород, Харьков (Украина), Тарту (Эстония).



■ ЧАСТНАЯ НАЧАЛЬНАЯ ШКОЛА

Наш главный принцип:

Учеба — общее дело ученика и учителя.

Продуманная система мотивации к обучению обеспечивает активную роль ученика в процессе получения образования.

■ ИНОСТРАННЫЕ ЯЗЫКИ

- Английский язык 4 раза в неделю: комплексная программа на базе двух оригинальных курсов Оксфордского университета — Way Ahead и Family and Friends
- Разговорный английский с носителем языка — 1 раз в неделю
- Дополнительный иностранный язык по выбору: французский, итальянский, испанский, немецкий, китайский — 2 раза в неделю для желающих

■ УГЛУБЛЕННОЕ МАТЕМАТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

- Курс решения нестандартных задач
- Интеллектуальные бои и математические олимпиады
- Освоение Карты Планеты Математики: мотивация к индивидуальному продвижению в системе логико-математических игр
- Шахматный клуб
- Математический кружок (подготовка к обучению в математическом лицее № 239)

■ ШИРОКОЕ ГУМАНИТАРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

- Петербурговедение
- История искусств и мифология
- Богатая программа экскурсий и внешкольных мероприятий
- Языкознание и информационные технологии
- Лингвистический кружок (подготовка к обучению в классической гимназии № 610)
- Клуб «Что? Где? Когда?»
- Мы уделяем пристальное внимание родному языку: учим много стихов, читаем и обсуждаем книги, пишем сочинения, проводим конкурсы чтецов, воспитываем умение говорить на публику

■ РАСКРЫТИЕ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА

- Кукольный театр
- Музыкальное отделение: игра на музыкальных инструментах (флейта, скрипка, фортепиано, гитара, виолончель по выбору), ансамбль, сольфеджио, вокал
- Бальный танец, хип-хоп
- Живопись, лепка, художественное конструирование
- Проектная деятельность
- Художественная/спортивная гимнастика — 4 часа в неделю на базе СДЮШОР (в этом же здании)

КАЖДЫЙ НАШ УЧИТЕЛЬ — НАСТОЯЩИЙ ПРОФЕССИОНАЛ,
УВЛЕЧЕННЫЙ СВОИМ ДЕЛОМ.

ВЫСОКАЯ ПЛАНКА КАЖДОГО УЧИТЕЛЯ —
ЗАЛОГ РАВНОМЕРНО СИЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПО ВСЕМ НАПРАВЛЕНИЯМ ПРОГРАММЫ.

НАША ЦЕЛЬ — МАКСИМАЛЬНО ПОЛНОЕ
НАЧАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ!

АДРЕС ШКОЛЫ:

Санкт-Петербург, 8-я Советская ул., д. 58

тел. +7 (812) 274-70-16

+7 (921) 952-80-32

<http://www.quadrivium.ru>

